FRANCISCO SUÁREZ

DE ANIMA

SOCIEDAD DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES

SEMINARIO
XAVIER ZUBIRI

EDICIONES CRÍTICAS DE OBRAS FILOSÓFICAS

Volumen I

FRANCISCO SUÁREZ

DE ANIMA

MADRID
1978

FRANCISCO SUÁREZ

Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis
DE ANIMA

Comentarios a los libros de Aristóteles
SOBRE EL ALMA

Introducción y edición crítica por

SALVADOR CASTELLOTE

Tomo 1

SOCIEDAD DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES

IMPRESO EN ESPAÑA

PRINTED IN SPAIN

I. S. B. N.: 84-335-1091-6

DEPÓSITO LEGAL: V. 1.506 - 1978

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - JÁVEA, 28 - VALENCIA (8) - 1978

PRESENTACIÓN

LA SOCIEDAD DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES *se honra al editar el tratado* De Anima *de Francisco Suárez. Consta de tres volúmenes. Este primero tiene valor incalculable:* sus doce primeros capítulos constituyen un texto inédito y hasta ahora desconocido, *descubierto por el conocido medievalista Dr. Castellote. Es una contribución de primer orden a la historia del pensamiento filosófico. Para mayor facilidad de los lectores,* el texto que ofrecemos es bilingüe. *La obra va precedida de un importante estudio del Dr. Castellote. Suyo es también el aparato crítico.*

La importancia de la obra de Suárez es excepcional. Influye decisivamente en el curso de la filosofía moderna. Su innegable aristotelismo se halla sin embargo muy matizado en puntos esenciales, por ejemplo en la mayor autonomía de lo biológico en el hombre: para Suárez el alma informa al cuerpo, pero es un cuerpo previamente organizado. Dentro de lo anímico, Suárez subraya el carácter de actividad propia del entendimiento frente a otras concepciones más pasivas de él. Lo mismo acontece en el problema de la libertad. No es necesario insistir más largamente en ello. Esta importancia ha sido reconocida en las últimas décadas. Los neokantianos de Marburg, Cohen y Natorp, insistían en la importancia decisiva del De Anima *de Suárez, e invitaban a su estudio. Y todavía yo he podido escuchar de Heidegger que Suárez es el gozne sobre el que la filosofía medieval da su giro decisivo hacia la moderna:* Der ist der Mann ("*éste es el hombre*"), *solía decir.*

Con esta edición, la SOCIEDAD DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES *pone en manos de todos los investigadores un instrumento esencial. Agradecemos al Dr. Castellote, y a cuantos con él han colaborado en esta obra, su inestimable esfuerzo.*

XAVIER ZUBIRI

ÍNDICE GENERAL DEL TOMO 1

PREFACIO

ESTA edición crítica del tratado *De Anima* de Suárez quiere ser el comienzo de una labor de equipo que saque del olvido inmerecido en que se encuentran las obras del Doctor Eximio. Es una labor lenta y llena de dificultades, pero, a pesar de las imperfecciones que todo comienzo lleva consigo, nos ha parecido oportuno ofrecer a los investigadores este instrumento de trabajo.

El plan de la edición crítica del tratado *De Anima* de Suárez, que hoy parece en su tomo I, será el siguiente: Este primer tomo contiene la *disputatio prima* y las seis primeras *Quaestiones* de la segunda, correspondientes a los doce primeros capítulos inéditos del primer libro, con traducción castellana realizada por los profesores de la Universidad Comillas, Clemente Fernández, Carlos Baciero y Eutimio Martino. Al final, ofrecemos, en forma de apéndice, la versión de estos doce primeros capítulos, según la *editio princeps* (Ludguni 1621), con el objeto de que se pueda apreciar la diferencia entre esta dos versiones diferentes realizadas por el mismo Suárez. A continuación seguirán dos tomos, cada uno de ellos con edición crítica y traducción castellana, el primero de los cuales abarcará hasta la *disputatio 7,* continuando el segundo hasta el fin del tratado.

Quiero agradecer al Prof. X. Zubiri la oportunidad que me ha prestado para la publicación de esta edición crítica. Igualmente agradezco a todos aquéllos que directa o indirectamente me han ofrecido su ayuda para la confección de este trabajo, especialmente al grupo de profesores de la Universidad Comillas, a los miembros del Seminario de X. Zubiri, al Director de "Miscelánea Comillas", P. José Martínez de la Escalera, al P. Félix Rodríguez, al P. E. Elorduy, a D. Justo Fernández, Rector de la Iglesia Nacional de España de Santiago y Montserrat de Roma, al historiador valenciano D. Vicente Castell y a la Srta. Teresa Canet sin cuya colaboración me hubiera sido imposible dar remate a esta obra.

APARATO CRÍTICO

1. Las *fuentes* utilizadas en el Aparato Crítico son:

a) Manuscrito de la Universidad de Salamanca, n.º 583: *Francisci Suarez Societatis Iesu Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima.* Utilizo la sigla *S.* (*Cfr. Introducción,* pp. XLIII ss.).

b) Manuscrito de la Universidad de Pavía (Italia), n.º 135: *Expositio librorum De Anima R. P. Francisci Suarez.* Utilizo la sigla *P.* (*Cfr. Introducción,* pp. LII ss.).

c) Edición príncipe del tratado De Anima: *Doctoris Francisci Suarez Granatensis e societate Iesu... partis secundae Summae theologiae. Tractatus tertius De Anima,* Lugduni 1621. Utilizo la sigla *L.* (*Cfr. Introducción,* pp. XXXIX ss.).

d) Edición de L. Vivès: *R. P. Francisci Suarez e societate Iesu opera omnia... tomus tertius,* Parisiis 1856 (De Anima, pp. 461-816). Utilizo la sigla *V.* (*Cfr. Introducción,* pp. LXVIII ss.).

2. Estudio de las *variantes.* Las palabras o frases de las que existen variantes se repiten en el Aparato Crítico, poniendo, en el caso de frases, la primera y la última palabra separadas por puntos suspensivos. A continuación se dan las lecturas correspondientes a otras fuentes, seguidas de la sigla del Manuscrito o de la edición de donde se han tomado. Si detrás de la palabra o frase no se consigna ninguna sigla se entiende que es del Manuscrito de Salamanca. El número que antecede a las variantes se refiere a la línea o líneas de nuestra edición en la misma página. Los exponentes colocados junto a algunas palabras indican el orden de aparición de una misma palabra en la misma línea. Si una palabra va seguida de corchete cuadrado, significa que esta lectura no proviene de ninguna fuente utilizada, sino que ha sido puesta por el editor para una mejor comprensión morfológica o sintáctica del texto. Sin embargo, se dan, a continuación, las lecturas de las fuentes, aunque, a nuestro parecer, sean incorrectas.

3. Las *omisiones* y *añadidos* respecto del manuscrito de Salamanca referentes a otras fuentes utilizadas en nuestra edición se consignan en el Aparato Crítico con las siglas: *om. (omittit), add. (addit).*

4. *Citas.* Las citas de obras que aparecen en el texto se dan precedidas de un número correlativo, empezando por el 1, al comienzo del Proemio y de cada disputa.

5. Los *asteriscos* indican advertencias del editor sobre temas relacionados con el texto original del Manuscrito. En alguna ocasión remiten a un tercer cuerpo en el Aparato Crítico de la misma página, con el fin de no complicar demasiado el de las variantes con añadidos marginales de los mismos Manuscritos.

6. *Números marginales.* A la izquierda del texto principal se consignan las líneas, de cinco en cinco, para una más fácil localización de los temas. A la derecha, aparecen los números de los folios de los Manuscritos de Salamanca (S) y Pavía (P) seguidos de la letra (v) en el caso de los folios versos. Si no hay otra indicación se entiende que es el folio recto. En el texto se separan con (/) los comienzos de los respectivos folios. En el caso que los dos Manuscritos comiencen en la misma línea de nuestra edición, la señal (/) se coloca por orden de aparición, consignándose en el margen derecho este orden.

7. *Abreviaturas.*

a/a	articulum/a	Conc.	concilium
add.	añadido (addit)	corr.	corrección (correxit)
Aug.	Augustinus		
a.m.	alia manu	d/d	disputatio/nes
a.; an.	annus; anima	dist.	distinctio
ante	delante de	D.L.	Diógenes Laertius
apol.	apologia	dub.	dubium
Arist.	Aristoteles	Dz.	Denzinger
c/c (cap.)	capitulum/a	ed.	editio
ca.	circa	ep.	epistula, episcopus
Cic.; CIC	Cicero; Corpus Iuris Canonici	f/f	folium/a
		fin.	finis
Cfr.	Confer	fl.	floruit
CChL	Corpus Christianorum Latinorum	f.n.n.	folio no numerado
		gr.	graece
CG	Contra Gentes	Ib.	Ibidem
col.	columna	Intr.	Introductio
concl.	conclusio	iter.	iteratio
comm.	commentarium	L	Lyon, Lugduni
Const.	Constitutio	lat.	latine

lect.	lectio
lib.	librum
lin.	linea
lit.	littera
marg.	margine
Msi	Mansi
memb.	membrum
Ms.	Manuscriptum
n/n	numerus/i
not.	nota
num.	numerado/a
o.c.	opus citatum
op.	opus, opusculum
orig.	originale
p/p	página/s
P_1	Pavía$_1$
P_2	Pavía$_2$
part.	partícula
PL ; PG	Patrología latina ; griega (Migne)
post	después de
praem.	praemittit
prop.	propositio
Ps	Pseudo
q/q	quaestio/nes
Quodl.	Quodlibetum
relect.	relectio
resol.	resolutio
S_1	Salamanca$_1$
S_2	Salamanca$_2$
s.a.	sine anno
sec.	secundum
sect.	sectio
Sent.	Sententiae/arum
serm.	sermo
sess.	sessio/nes
s.l.	sine loco
spec.	specialiter
sq./q.	siguiente/s
t.	tomo
S.Th.	Summa theologica
tit.	titulum
tract.	tractatus
v/v	versículo/s (junto a un número: verso)
V	editio Vivès
vid.	videtur

8. Paréntesis:

( ) Lecturas añadidas por el Manuscrito correspondiente, pero que no aparecen en el original de la cita dada por Suárez.

[ ] Lectura tomada de una fuente distinta de *S*, por lo general de *P* o de *L*. Esta procedencia se indica en el Aparato Crítico.

⌈ ⌉ Lectura añadida por el editor para mejorar el texto del Manuscrito correspondiente.

⌊ ⌋ Lectura que corrige el texto de *S*, pero tomada literalmente de otra fuente que se indica.

⟨⟩ Lectura corrigiendo a las fuentes, obtenida por el editor al cotejar las ediciones utilizadas para la verificación de las citas.

†† Textus correptus.

(?) Lectura dudosa o ilegible.

(!) Lectura extraña.

INDEX FONTIUM

En este Index se recogen aquellas ediciones que me han servido para verificar las citas aducidas por Suárez en su tratado *De Anima.* En principio he preferido las ediciones de los siglos XIV y XV con el fin de utilizar, en la medida de lo posible, aquellas fuentes que Suárez pudo tener a su disposición. Es difícil, sin embargo, determinar cuáles fueron las que él concretamente usó.

Para mayor comodidad del lector aduzco también fuentes más modernas que Suárez no pudo de ninguna manera utilizar. Así, por ejemplo, la Patrología de Migne, las obras de Aristóteles, según la edición de Bekker, etc. A veces la razón de esta selección se debe a que no he podido encontrar obras más antiguas, aunque otras se deba a ofrecer al lector ediciones más asequibles y/o críticas.

Entre corchetes cuadrados aduzco ediciones que, aunque no han sido utilizadas en el Aparato Crítico, pueden ampliar el campo para la constatación de las citas suarecianas. En la medida de lo posible ofrezco ediciones reprográficas de obras antiguas.

El orden alfabético por autores, citados en lengua latina, ofrece referencias para una mejor determinación del autor.

Las interrogantes que aparecen a veces se deben a que no he podido determinar concretamente al autor o a la obra en relación con la cita de Suárez.

En el Aparato Crítico hago referencia (o.c.) a las obras que aparecen en este Index Fontium para no hacerlo demasiado prolijo, repitiendo de nuevo las ediciones.

Al Fārābī, Abu Naṣr Muḥammad B.Muḥammad B. Tarḫān († 950).
Cfr. Avicenna, *De Anima.*
Algazel († 1111).
a) *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation* (ed. J. T. Muckle C.S.B.), Toronto 1933.
b) *Logica et Philosophia,* Venetiis 1506. [*Cfr.* Reimpressio, Frankfurt/ Main 1969].
Alhacem. *Vide*: Ibn al-Hayṯam, Abū'Alī al Ḥasan b. al-Ḥasan.
Aloysius Molina (1536-1600).
Commentaria in primam divi Thomae partem..., Conchae 1592.
Alpharabius. *Vide*: Al-Fārābī, Abu Naṣr Muḥammad b. Muḥammad b. Tarḫān.
Alphonsus a Castro (1495-1558).
... *Opera omnia...*, Parisiis 1578, 2 v.
Alphonsus a Veracruce. *Vide*: Veracruz, Alonso de.
Altissiodorensis. *Vide*: Guillielmus Altissiodorensis, ep. de Beauvais.
Ambrosius, s. (339-397).
a) *De Abraham* (PL 14).
b) *De bono mortis* (PL 14).
c) *In Evangelium secundum Lucam* (PL 15).
d) *De fide ad Gratianum* (PL 16).
Ammonius Alexandrinus (s. v).
a) *...In libros Aristotelis de interpretatione commentarii...*, Venetiis 1546.
b) *...In praedicamenta Aristotelis commentarii...*, Venetiis 1546.
c) *...Interpretatio in librum Aristotelis Perihermeneias...*, Venetiis 1549.
d) *In quinque voces Porphyrii Commentarii, per Ioannem B. Rasarium latinitate donati,* Venetiis 1546.
Amusco, Juan Valverde de (s. xvi).
Anatome corporis humani, Venetiis 1589 [*Cfr. Historia de la composición del cuerpo humano,* Romae 1556].
Anaxagoras de Clazomene (ca. 499/428 a.C.).
Diels-Kranz, *Die Frag. d. Vors.*: 59 A 99 sqq.; B 1.8.12, Arist., *De an.* A 2: 404 a 25-b 6; Met. A 3: 984 a 16; A 4: 985 a 7; Plato, *Phaed.* 56; 96 a; 97 bd; *Crat.* 400 a; 409 b; Diog. Laert., II 19; Plutarchus, *Vita Pericles* 4.
Andreas, Antonius. *Vide*: Antonius Andreas.
Andreas Vesalius († 1564).
... *de Humani corporis fabrica libri septem,* Basileae 1543.
Angelo Ambrogini Poliziano (1454-1494).
Opera omnia, Basileae 1553.
Anglicus. *Vide*: Bartholomaeus Anglicus.
Anselmus, s. (1033-1109).
a) *Cur Deus homo* (PL 158).
b) *De conceptu virginali et originali peccato* (PL 158).
c) *De concordia praescientiae et praedestinationis* (PL 158).
d) *De divinitatis essentia monologium* (PL 158).
e) *Dialogus de casu diaboli* (PL 158).
f) *Dialogus de libero arbitrio* (PL 158).
[*Cfr.* ... *Omnia... opera...*, Coloniae 1573; *Omnia... opera... Antonii Demochasis... restituta...*, Parisiis 1544].
Antoninus Florentinus, s. (1389-1483).
a) *Chronica Antonini...*, Lugduni 1543.
b) *Prima pars Sūme fratris Anthonini de Florentia...*, [Venetiis] 1474.
[*Cfr. Summa theologica* (ed. Mamachi-Remedelli), Florentiae 1741].

Antonius Andreas (1280-1320).
Quaestiones Antonii Andree super duodecim libros metaphysice, Venetiis 1495.

Apollinaris Offredus Cremonensis (fl. 1450).
a) *Expositio... in libros De anima,* Venetiis 1496 (int. 2).
b) *Quaestiones subtilissimae eiusdem super eosdem libros De anima,* Venetiis 1496 (int. 2).

Apuleius Lucius (125-130 p.C.).
Scripta quae sunt de philosophia. Recensuit P. Thomas, Lipsiae 1908.

Argenterius. *Vide*: Ioannes Argenterius.

Argyropoulos, I. *Vide*: Ioannes Argyropoulos.

Aristoteles (384-322 a.C.).
Aristotelis opera. Edidit Academia Regia Borussia. Aristoteles graece ex recognitionibus Immanuelis Bekkeri, Darmstadt 1960, 2 v.
[*Cfr. Opera cum Averrois commentariis,* Venetiis 1562-1574; Reimpressio, Frankfurt/Main 1963].

Arquaelaus (fl. ca. 450).
Diels-Kranz, *Die Frag. d. Vors.* 60 B 1; Diog. Laert. II 16 sq.; Augustinus, *De civ. Dei* 82 (PL 41, 226).

Assianus. *Vide*: Heinrich von Langenstein (Ps.).

Astudillo, Didacus de († 1536).
Quaestiones super VIII libros Physicorum et super duos libros de Generatione Aristotelis, una cum legitima textus expositione eorumdem librorum..., Vallisoleti 1532 (Prol. et versi: Fr. Luis de Granada).

Augustinus, s. (354-430).
PL 32: *Confessiones*; *De imm. animae*; *De libero arbitrio*; *De quant. animae*; *Retractationes*; *Soliloquia.*—PL 33: *Epistolae* [28 (=166), 46 (=214), 105 (=194), 157 (=190)].—PL 34: *De Gen. ad litteram*; *De vera religione*; PL 38: *Sermones*: 43 (=128).—PL 40: *De cura pro mortuis gerenda*; *De fide et symbolo*; *De spiritu et anima* (Ps. Aug.); *Quaestiones.*—PL 41: *De civitate Dei.*—PL 42: *Contra ep. Manichaei, quam vocant Fundamenti*; *De duabus animabus contra Manichaeos*; *De ecclesiasticis dogmatibus* (Ps. Aug.); *De haeresibus*; *De Trinitate.*—PL 44: *De baptismo parvulorum* (= *De peccatorum meritis et remissione*); *De origine animae.*—PL 45: *Contra Iulianum. Opus imperfectum.*

Augustinus Nifus (1473-1538).
a) *Codicillus de sensu agente,* Lugduni 1529 (int. 2).
b) *De immortalitate animae libellus,* Venetiis 1521.
c) *... De intellectu libri sex...,* Venetiis 1554.
d) *Dilucidarium Metaphysicarum disputationum,* Venetiis 1519.
e) *... in libros Aristotelis de generatione et corruptione,* Venetiis 1557.
f) *Collectanea commentariaque in tres libros Aristotelis de anima,* Venetiis 1553.
g) *... in Aristotelis libros metaphysices...,* Venetiis 1559.
h) *Commentaria in libros meteorologicorum,* Venetiis 1560.
[*Cfr. Metaphysica Aristotelis libri XII* (*lat.* Comm. Averrois), Venetiis 1505. *Vide*: Venezia. Bibl. Naz. Marciana. Ref. Rari V 237].

Aulos Gellius (ca. 150 p.C.).
Noctes Atticae, Coloniae 1526.

Aureolus. *Vide*: Petrus Aureolus.

Avempace. *Vide*: Ibn Bāǧiǧǧa Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā b. al- Sā'ig.

Averroes. *Vide*: Ibn Rušd Abū al-Walid Muḥammad b. Ahmad b. Muḥammad.

Avicenna. *Vide*: Ibn Sinā, Abū 'Ali al-Husayn 'Abdallāh.

Azpilcueta, Martín de (1491-1586).
Enchiridion sive Manuale confessariorum et poenitentium..., Romae 1573.

b) *De fato.*
c) *De legibus.*
d) *De officiis.*
e) *De senectute.*
f) *De somno Scipionis.*
g) *De universitate* (Ps. Cicero) [*Explanationis Timaeo particula, Ciceronis de Universitate libro respondens,* Parisiis 1540 (int. 3, pp. 15 sqq.)].
h) *Pro Sestio.*
i) *Quaestiones Academicae.*
k) *Tusculanae disputationes.*
l) *Pro Gaio Rabirio.*
Cfr. ed. Teubneriana.

Ciolek, Erazm. *Vide*: Vitelus.

Ciruelus, Petrus († ca. 1580).
Cursus quattuor mathematicarum artium liberalium [*Petri Cirueli Darocensis in Perspectivam communem quaestincula praevia de sana intelligentia radiorum visualium*], s.l. [Compluti] 1516.
[*Cfr. De arithmetica speculativa,* Compluti 1495.—*Liber arithmeticae practicae qui dicitur algorithmus,* Compluti 1495].

[Claudius] Galenus (131-210 a. C.).
Galeni opera ex septima iuntarum editione..., Venetiis 1597, 7 v. in 5 [*Cfr. Claudii Galeni opera omnia. Editionem curavit C. G. Kühn,* Hildesheim 1964-65].

Clemens Romanus, Papa (Ps.) († 100).
Recognitionum evangelicarum... (PG 1).

Clemens Alexandrinus, s. (ca. 145-215).
a) *Stromata* (PG 9).
b) ... *Opera... omnia...,* Parisiis 1590; Basileae 1566.
c) Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως τα εὑρισκόμενα ἅπαντα. Florentiae 1550.

Colonienses.
Cfr. D'Argentré, *Collectio Iudiciorum.*

Colonna, Guido. *Vide*: Aegidius Romanus.

Concilia oecumenica et particularia.
Bracarense (563); *Carthaginense IV* (quod dicitur) (398); *Constantiense V* (1414-1418); *Constantinopolitanum III* (680 sqq.); *IV* (869 sqq.); *Ephesinum* (431); *Lateranense IV* (1215); *V* (1512-1517); *Toletanum XV* (688); *Tridentinum* (1545-1563); *Viennense* (1311-1312).
Symbola: *Symbolum Athanasianum*; *Symbolum Epiphanii*; *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum.*
Cfr. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio...,* Florentiae 1759. H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum,* Barcinone 1967. CIC.

Conciliator medicorum. *Vide*: Petrus de Abano.

Conradus Koellin († 1536).
Expositio Commentaria prima... in primam secundae... S. Thomae, Venetiis 1589 [*Cfr.,* Reimpressio ex ed. Coloniae 1512, Frankfurt/Main].

Critias (ca. 460-403 a.C.).
Diels-Kranz, *Die Fragm. d. Vorsokratiker,* 88 A 23; Aristoteles, *De an.* A 2: 405 b 5 sq.

Cyprianus, s. († 252).
Opera..., Antuerpiae 1568.

Cyrillus Alexandrinus, s. († 444).
... *Opera omnia...,* Parisiis 1573.

Democritus (ca. 460-370 a.C.).
Diels-Kranz, *Die Fragm. d. Vorsokratiker*; Lucretius III 186.205 (ed. Bailey 1947); Aëtius I 5, 4 (Diels 70 A 6); Leucipus (Diels 70 B 2); Theophrastus, *De sensu,* 61-69 (Diels 68 A 135); Diog. Laert. IX 31-33; Cicero, *De fato* 10, 23; Aristoteles, *De an.* A 2: 404 a 1 sqq. (Diels 57 A 28; 58 A 101 sq. 106); *De gen. et corr.* A 8: 325 a 23; *De gen. an.* E 8: 789 b 2; *De caelo* Γ 4: 303 a 4; *Met.* A 4: 985 b 4 (Diels 70 A 6); *De resp.* 471 b 30 (Diels A 106).

Didymus Alexandrinus (313-398).
Liber de Spiritu Sancto, Hieronymo interprete (PL 39, 269-1086; PG 23, 101-154).

Diogenes de Apollonia (ca. 450 a.C.).
Diels-Kranz, *Die Fragm. d. Vorsokratiker,* 64 A 20; Aristoteles, *De an.* A 2: 405 a 21 sqq.

Dionysius Areopagita (Ps.) (ca. s. v-vi).
a) *Opera...,* Argentinae 1502 [*Cfr.* Reimpressio, Frankfurt/Main 1970].
b) *De divinis nominibus* (PG 3).
c) *De caelesti hierarchia* (PG 3).
d) *De mystica Theologia* (PG 3).
e) *De ecclesiastica hierarchia* (PG 3).
f) *...Caelestis Hierarchia, Ecclesiastica hierarchia. Divina nomina. Mystica Theologia. Duodecim epistolae, cum scholiis Iacobi Fabri Stapulensis...,* Venetiis 1556.

Dominicus de Flandria (ca. 1425-1500).
R.P.F. Dominici de Flandria... In duodecim libros metaphysicae Aristotelis, secundum expositionem... Angelici Doctoris... quaestiones... Studio et opera R.P. Magistri F. Cosmae Morelles..., Coloniae Agrippinae 1621. [*Cfr. Quaestiones super XII libros Metaphysicorum,* Venetiis 1499.—Reimpressio, Frankfurt/Main].

Dominicus de Guzman († 1581).
Cfr. V. Beltrán de Heredia, "*Domingo Guzmán*", La Ciencia Tomista 39 (1929) 60-163; 40 (1930) 341.

Dominicus Soto († 1560).
a) *...In Dialecticam Aristotelis Commentarii. Aeditio postrema...,* Salmanticae 1552.
b) *De natura et gratia libri III...,* Salmanticae 1561.
c) *Commentariorum... in Quartum Sententiarum...,* Salmanticae 1557 (v. 2: 1560).
d) *...super octo libros Physicorum Aristotelis Quaestiones...,* Salmanticae 1557.

Donatus Acciaiolus Florentinus (1428-1473).
ARISTOTEVOYΣ HΘIKΩN NIKOMAXEIΩN BIBΛIA I ... *Ad Nichomachum De moribus libri Decem. Ex optima versione Ioannis Argyropyli... cum commentariis Donati Acciaioli Florentini...,* Matriti 1772 (Textus graecus et latinus).

Dullaert de Gandavo, Ioannes. *Vide*: Ioannes de Ianduno.

Duns Scotus. *Vide*: Ioannes Duns Scotus.

Durand de Saint Pourçain († 1334).
In Petri Lombardi Sententias theologicas Commentariorum libri IIII, Venetiis 1586.

Durandus, G. *Vide*: Durand de Saint Pourçain.

Echius, Ioannes († 1543).
Enchyridion Locorum communium adversus Lutheranos, Tubingae 1527.

Eck, Joh. *Vide*: Echius, Ioannes.

Ibn al-Hayt̲am, Abū 'Ali al-Ḥasan b. al-Ḥasan.
Opticae thesaurus Alhazeni Arabis libri septem..., Basileae 1572. [*Cfr.* Reimpressio eiusdem ed., Frankfurt/Main].

Ibn Bāğiğa Abū Bakr Huḥammad b. Yaḥyā († 1138) (?)

Ibn Rušd, Abu al-Walid Muḥammad b. Ahmad b. Huḥammad (1126-1198).
a) *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros. Recensuit F. Stuart Crawford,* Cambridge-Massachussets 1953 (The Mediaeval Academy of America, v. VI 1).
b) *Aristote. Stagyrite libri tres de anima... eiusdemque Parva Naturalia cum Aver. Cordubē... commentariis...*, Lugduni 1530.
c) *Commentarium medium in Aristotelis de generatione et corruptione libros,* Cambridge-Massachussets 1956 (The Mediaeval Academy of America, v. IV 1).
d) *... Colliget libri VII... Addidimus... tres... sectiones Collectaneorum tribus Colliget libris... respondentes a Iohanne Bruyerino... latinitate donatas...*, Venetiis 1553.
e) *Aristote. Stagyrite Lib. Metaphy. XII... Averroeque eius fideliss. interprete...*, Lugduni 1529.
f) *Aristote. Stagyrite Libri iiij de Celo et mundo..., de generatione et corruptione... Averro. ... interprete: nec non eiusdem opusculum de substantia orbis: in calce operis apposito,* Lugduni 1529.
g) *Aristote. Stagyrite Meteororum libri quatuor cum Aver. Cordubensis... Commentariis...*, Lugduni 1530.
h) *Aristotelis... de physico auditu ... et Averrois... Commentaria...* Venetiis 1489 (f. n. n.).
i) *De memoria et reminiscentia* (ed. Ledyard) 1949.
[*Cfr. Aristotelis opera cum Averrois commentariis,* Venetiis 1562-1574.—Reimpressio eiusdem ed., Frankfurt/Main 1963].

Ibn Sinā, Abū 'Ali al-Husayn 'Abdallāh (980-1037).
a) *Avicēne perhypatetici philosophi: ac medicorum facile primi opera in lucē redactæ: ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata...*, Venetiis 1508. Continet: *De anima seu VI Naturalium, Metaphysica, De nat. animalium,* etc. [*Cfr.* Reimpressio eiusdem ed., Frankfurt/Main 1961.—*Cfr. De an.*, ed. S. Van Riet, Louvain 1968].
b) *Liber canonis... translatus a magistro Gerardo Cremonensi in Toleto ab arabico in latinum...*, Venetiis 1486 [*Cfr. Id.* Lugduni 1522].

Ioachim Perionius (ca. 1499-1559).
Aristotelis de animo libri tres ... Ioachimo Perionio... interprete, Parisiis 1549.

Ioannes Ambinatis Fernellus (s. XIV).
... universa Medicina... editio quinta, Francofurti 1592 [*Pathologia,* libri VII: pp. 179-350; *Physiologia,* libri VII: pp. 1-179].

Ioannes Argenterius (1513-1572).
... de somno et vigilia libri duo..., Florentiae 1556.

Ioannes Argyropoulos (1416-1486).
Aristotelis Stagyritae opera (*interprete Io. Argyropoulo*), Lugduni 1549.

Ioannes Bachonus († 1348).
... Quaestiones in Quatuor Libros Sententiarum et Quodlibetales, Cremonae 1618.

Ioannes Bessarion, card. († 1472).
In calumniatorem Platonis libri IV. Textum Graecum addita vetera versione Latina (ed. Moehler), Paderbonae 1927. [*Cfr.* Reimpresio eiusdem ed., Frankfurt/Main 1927].
[*Cfr. In calumniatorem Platonis libri quatuor,* Venetiis 1503].

Ioannes Buridanus († 1358/66).

Pigghe, A. *Vide*: Albertus Pighius.
Pighius, A. *Vide*: Albertus Pighius.
Pindarus (ca. 522-443 a.C.).
Cfr. Plato, *Meno* 81b.
Pisanus. *Vide*: Ioannes Pisanus.
Plato (429-348 a.C.).
Opera omnia (ed. H. Stephani), Parisiis 1578.
[*Cfr. Omnia ... opera translatione Marsilii Ficini...*, Basileae 1546].
Plinius (23-79).
Historiae mundi libri XXXVII, A Sigismundo Gelenio... castigati... illustrati..., [Lugduni 1582].
[*Cfr. Historia naturalis* (ed. L. Janus), Lipsiae 1870-98.]
Plotinus (203/4-270).
Enneadae, Basileae 1585. [*Cfr.* ed. P. Henry-H. R. Schwyzer, Paris 1951-59, 2 v.].
Plutarchus (ca. 50-125).
Opera omnia... interprete... Hermanno Crvserio..., Francofurti 1580. [*Cfr. De placitis philosophorum* (ed. Teubner), Leipzig 1925].
Politianus. *Vide*: Angelo Ambrogini Poliziano.
Pomponatius. *Vide*: Pomponazzi, Pietro.
Pomponazzi, Pietro (1462-1524).
a) *De immortalitate animae*, Venetiis 1525 (int. 5).
b) *De nutriente et nutrito* [= *de nutritione et augmentatione*], Venetiis 1525 (int. 10).
Porphyrius (ca. 233-304).
a) *Isagogé*; *in Categorias. Cfr. Commentaria in Aristotelem graeca* (Berlin 1887-97, ed. Busse).
b) *De occasionibus.* In: *Opera M. Ficini*, Basileae 1561, v. II.
Prierius. *Vide*: Sylvester de Prierio.
Priscianus Lydus (s. VI).
Interpretatio P. L. in Theophrastum de sensu, phantasia et intellectu. In: Iamblichus, *De mysteriis*, Lugduni 1549. [*Cfr. Metaphrasis in Theophrastum* (ed. Bywaler), Suppl. Arist. I 2, Berolini 1886].
Proclus (ca. 410-485).
a) *Elementa theologica et physica... quae Franciscus Patricius de graecis fecit latina*, Ferrariae 1583.
b) ΠΡΟΚΛΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ ΣΤΟΙΚΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ... *A revised text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds...*, Oxford 1933.
c) *Liber de causis* (Ps.) = Compilatio tract. *Elementatio theologica et physica* incogniti auctoris.
Psellus, Michael (1018-ca. 1098).
Ἐξήγησις τῶν Καλδαικων ῥήτων, Parisiis 1599 [*Cfr.* PG 122, 1123-1150].
Pythagoras (ca. 580-500).
a) *Pythagorae philosophi aurea verba* (χρυσᾶ ἔπη), Venetiis 1457 (int. 10).
b) Aristoteles, *De an.* A 4: 407 b 32; *Met.* A 5: 985 b 23-986 b 8; A 8: 990 a 22; N 6: 1080 b 19; N 8: 1083 b 8; *De caelo* Γ 1: 300 a 15; Diels-Kranz, *Die Fragm. d. Vorsokratiker*, 21 B 7; Diog. Laert. VIII 3.

Richardus de Mediavilla (ca. 1249-1300/8).
Super quatuor libros sententiarum, Brixiae 1591 [*Cfr.* Reimpressio eiusdem ed., Frankfurt/Main 1963].
Richieri, L. *Vide*: Caelius Rhodiginus.
Ripa, I. *Vide*: Ioannes de Ripa.
Rochester, I. *Vide*: Ioannes Fisher, ep. Rochester.

Rodolphus Agricola († 1486).
R. A. Phrisij de inventione dialectica libri tres, Coloniae 1527 [*Cfr.* Reimpressio ex ed. Coloniae 1523, Frankfurt/Main 1972].
Roffensis. *Vide*: Ioannes Fisher, ep. Rochester.

Sacra Scriptura: *Gen, Ex, Deut, Iob, Ps, Prov, Eccl, Sap, Ecclo, Is, Ier, Ez, Dan, Hab, Mt, Lc, Io, Act, Ad Rom, Ad Cor I-II, Ad Gal, Ad Eph, Ad Phil, Ad Thes I, Ad Tim I, Ad Heb, Iac, I Pe, Ap.*
Sala, Antonius (s. XVII).
Commentarii in Isagogen Porphyrii et universam Aristotelis Logicam, Barcinonae 1618.
Saxonia. *Vide*: Albertus de Rickmersdorf von Sachsen.
Seneca. *Vide*: Lucius Annaeus Seneca.
Senensis. *Vide*: Sixtus Senensis.
Simon Portius († 1555).
a) *De coloribus oculorum...,* Florentiae 1550.
b) *De dolore,* Florentiae 1551.
c) *De rerum naturalibus principiis,* Neapoli 1553.
d) *... De humana mente disputatio,* Florentiae 1551.
Simplicius (500/510-549).
a) *In libros de Anima Aristotelis, interprete I. Fasseolo Patavino,* Venetiis 1543.
b) *Commentarium in quatuor libros de Caelo Aristotelis,* Venetiis 1544.
Sixtus Senensis (1520-1569).
Bibliotheca sancta..., Venetiis 1566.
Soncinas. *Vide*: Paulus Barbo Soncinas.
Soto, D. *Vide*: Dominicus Soto.
Speusippus (ca. 420-339).
De Platonis definitionibus, Venetiis 1457 (int. 9).
Steuco Eugubinus, Augustinus (1497/98-1548).
De perenni philosophia, Venetiis 1591.
Strebaeus, Iacobus Ludovicus († ca. 1550).
In tres priores libros Aristotelis Η'ΘΚΩΝ ΝΙΚΟΜΑΧΕΊΩΝ *Commentaria,* Parisiis 1549.
Suarez, Franciscus († 1617).
a) Opera philosophica ab auctore citata: *De generatione, Libri Posteriorum, Libri Physicorum, Peri hermeneias, Metaphysica, De Caelo, Libri Praedicamentorum.*
b) *Opera omnia* (ed. Vivès), Paris 1856-1861; 1878.
c) *Disputationes Metaphysicae...,* Salmanticae 1597.
d) *Disputationes Metaphysicae* (ed. S. Rábade), Madrid 1960-1966.
e) *De anima,* Ms 583 Bibl. Univ. Salamanca.
f) *De anima,* Ms 135 Bibl. Univ. Pavia (Italia).
g) *De anima,* Lugduni 1621; Venetiis 1740 (v. 3); Parisiis (ed. Vivès), 1856, v. 3.
Suessanus. *Vide*: Augustinus Nifus.
Sylvester de Prierio (Pedemontanus) († 1524).
Aurea Rosa super evangelia..., Florentiae 1535.
Sylvester de Sylvestris. *Vide*: Franciscus Sylvester de Ferrara.
Symbola. *Vide*: Concilia.

Tertullianus, Quintus Septimus Florentius (160-240).
Opera (CChL, v. I-II), Turnholti 1954 sqq.
Thales de Mileto (626-454 a.C.).
Aristoteles, *De anima* A 2: 405 a 19 (D-K 11 A 22); 405 a 29 sqq. (D-K 11 A 12); 411 a 7 (D-K 11 A 22); Aët. I 7, 11 (D-K 11 A 23); IV 2, 1 (D-K 11 A 22 a); Cicero, *De deorum natura* I 10, 25 (D-K 11 A 23).

Themistius (ca. 320-390 p.C.).
Themistii... Paraphrasis in Aristotelis Posteriora, ..., Physica. In libros item de Anima, memoria et reminiscentia, somno et vigilia, insomniis, divinatione per somnum, Hermolao Barbaro... interprete..., Venetiis 1542.
[*Cfr. Commentarium in Aristotelis De memoria et reminiscentia librum* (ed. L. Spengel), Leipzig 1866].

Theodoretus Cyrensis (ca. 396-458).
De curatione Grȩcarum affectionum libri duodecim, Zenobio Acciaiolo interprete, Parisiis 1519 [*Cfr. Graecarum affectionum curatio ad codices optimos denuo collatos recensuit Iohannes Raeder. Editio stereotypa editionis MCMIV,* Stuttgart (Teubner) 1969].

Theophilus Protospatarius (s. VII?).
De corporis humani fabrica Libri quinque a Iunio Paulo Crasso Patavino in Latinam Orationem conversi..., Venetiis 1537.

Theophrastus Eresius (ca. 388-288/286 a.C.).
a) *De historia et causis plantarum Libri quindecim Theodoro Gaza interprete...*, Parisiis 1529.
b) *Quae supersunt Opera Omnia Graeca recensuit, Latine interpretatus est, indices rerum et verborum absolitissimos adiecit Fr. Wimmer,* Parisiis 1866 [*Cfr.* Reimpressio eiusdem ed., Frankfurt/Main 1964].

Theophylactus Bulgarus († 1108).
... in quatuor Evangelia enarrationes luculentissimae..., Parisiis 1546.

Thienensis. *Vide*: Caietanus de Thiene.

Thomas de Aquino (1226-1274).
a) Commentaria aristotelica: *De anima, De caelo, De communi animalium motu, Ethica, De historia animalium, De memoria et reminiscentia, Metaphysica, Physica, Peri Hermeneias, De sensu et sensibili, De somno et vigilia.*
b) Commentaria biblica: *In thes.*
c) *Commentaria in libros Sententiarum P. Lombardi.*
d) *Summa contra Gentes.*
e) *Summa Theologica.*
f) *Quodlibeta.*
g) *Quaestiones De Anima* [lib. I Reginaldo de Pipermo attributus. (*Cfr. De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis Dissertationes Criticae et Apologeticae,* Diss. XXIII, c. 3. Ed. Leonina, v. I, p. CCLXII)].—*Quaest. De Potentia.—Quaest. De Veritate.—Quaest. De Spiritualibus creaturis.—Quaest. De Malo.*
h) Opuscula: *Contra Averroistas*; *De ente et essentia*; *De differentia verbi divini et humani*; *De natura generis*; *De natura verbi intellectus*; *De potentiis animae*; *De sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium*; *Summa logicae*; *Super Boetium De Trinitate.*
Cfr. Opera omnia: *S. Thomae Aquinatis doctoris Angelici opera omnia, jussu impensaque Leonis XIII P. M. edita,* Romae 1882 sqq.—*De an.* (ed. A. M. Pirotta), Taurini 1959^5; *De sensu et sensato. De mem. et rem.,* Taurini 1928. *Ethica* (ed. A. M. Pirotta), Taurini 1934. *Sup. lib. Sent.* (ed. Mandonnet - P. M. F. Moos), Paris 1929-1933. *In XII lib. Met. Arist.* (ed. Cathala-Spiazzi), Taurini 1950. *De ente et essentia* (ed. Roland-Gosselin), Paris 1948. *In lib. B. Dionysii de div. nom.* (ed. C. Pera), Taurini 1950. *Op. phil. et theol.... Quaestiones Quodl.* (ed. M. de Maria), Romae 1913.

Thomas de Argentina († 1357).
Commentaria in III libros sententiarum, Venetiis 1564. [*Cfr.* Reimpressio ex ed. Argentinae 1490, Frankfurt/Main 1971].

INTRODUCCIÓN

Existen en la bibliografía española grandes lagunas en la edición crítica de textos científicos y filosóficos, a pesar de que muchos de ellos han tenido decisiva influencia en el pensamiento europeo y americano de épocas posteriores, sin excluir la importancia intrínseca de los mismos, y su valor para el estudio genético de la obra de un determinado autor. Estos motivos serían suficientes para justificar un trabajo editorial crítico, que pusiese en manos de los investigadores un material fidedigno en que se pudiese apoyar un ulterior estudio sobre la evolución del pensamiento español y su influencia, liberándolo así de ciertas estructuras de "cuadro sinóptico" y de ciertos prejuicios excesivamente sintéticos, que sólo pueden desenfocar la visión histórica del pensamiento. Esta labor editorial no tiene que reducirse a los pensadores que han ocupado un rango en la historia, ni a las obras de ya arraigada valía. También merecen que se les haga justicia aquellos hombres a los que la historiografía —no siempre por motivos claros— ha calificado de "segunda fila", y aquellas obras "menores" de conspicuos pensadores que han quedado, hasta cierto punto, postergadas ante la fuerza de sus propias obras cumbre. Sólo un estudio analítico, que tenga en cuenta todos estos datos, podría ponernos en disposición de enjuiciar con objetividad histórico-crítica el desarrollo del pensamiento de una época o de un autor en toda su amplitud.

Entre los pensadores conspícuos, dentro del marco de la historia de la filosofía española, se encuentra con todo merecimiento Francisco Suárez (1548-1617). Su influencia en el pensamiento europeo y americano ha sido ya bastante estudiada. [1] La importancia intrínseca de su producción filosófica va siendo cada vez mejor apreciada, sobre todo después de haberse dado cuenta los historiadores de que la obra de un filósofo, teólogo y jurista, como Suárez, no puede ser nunca bien inter-

---

[1] *Cfr.* en la Bibliografía los siguientes autores: M. Grabmann, E. Lewalter, P. Mesnard, P. Saitta, F. L. R. Sassen, F. Stegmueller, H. Streitcher, B. Tiemann, K. Werner, M. Wundt, A. Xavier, etc.—En general, pueden consultarse las biografías más importantes de Suárez, sobre todo la de Scorraille y Rivière.

pretada si se la pone en continuo parangón o contrapunto con el tomismo, o en línea directa con el escotismo. [2] Ha sido mérito de Scorraille y Rivière [3] haber puesto de manifiesto el interés científico de la obra de Suárez, después de que Mr. André publicase las obras completas de Suárez en L. Vivès (París 1856-1861; 1878) —aunque con bastantes errores, como ya lo puso de manifiesto Carbonero y Sol—. [4] Por último, el valor de la edición crítica de Suárez, en orden al estudio genético de su pensamiento filosófico —que es el que aquí nos interesa específicamente— es cada vez mayor.

Haría falta encontrar la producción filosófica de Suárez realizada en los años de su docencia en Segovia (1571-1575). [5] Durante este período compuso Suárez sus tratados filosóficos, comentarios casi todos a las obras del Estagirita, y que han quedado inéditos, si exceptuamos su curso *De Anima,* publicado póstumamente por el P. Baltasar Alvares en Lyon 1621, aunque bajo circunstancias especiales que iremos viendo a lo largo de esta introducción. [6] La existencia de estos tratados filosóficos ha sido atestiguada por el mismo Suárez, quien en su tratado *De Anima* cita en varias ocasiones los siguientes: *Peri Hermeneias, Libri Posteriorum, Libri Physicorum, Libri Praedicamentorum, De Caelo, De generatione et corruptione,* y, posiblemente, una *Metafísica.* [7] Además,

[2] *Cfr.* en la Bibliografía: A. Breuer; V. Farrell; A. Marc; A. Martin; N. Monaco; G. Moravito; J. Muñoz; S. Picard; E. Pita; G. Romiti; F. Salis Seewis; L. Teixidor; W. F. J. Werner; W. Hoeres; P. Minges y F. Ulrich.

[3] *Cfr.* en la Bibliografía. La importancia de la obra de Scorraille y Rivière puede verse en P. Dudon, *Le P. Scorraille,* Paris 1926, y en Gil Colomer, "El tratado 'De Anima' de F. Suárez a la luz de los capítulos inéditos de la redacción primitiva". (Barcelona 1964). Tesis doctoral, t. 1, pp. 6-17.

[4] "*Errores gravísimos cometidos en la última edición de las obras del Rvdo. P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús, hecha por L. Vives.*" En: La Cruz 1 (1886) 158-173.

[5] Suárez inicia en Segovia su tarea docente, teniendo a su cargo el "curso de artes" (Scorraille I 130). Suárez ya había asistido durante cuatro cursos (1566-1570) a la Universidad de Salamanca para el estudio de la Teología con J. Mancio de Corpus Christi, sucesor en esta cátedra de Vitoria, Juan de Guevara y M. Martínez de Cantalapiedra.

[6] Parece extraño que el P. Alvares, editor de las obras póstumas de Suárez, no incluyera estos tratados filosóficos. Posiblemente, no lo hizo porque consideró que su doctrina había quedado ya superada por la obra magna de las "*Disputationes Metaphysicae*", publicada por primera vez en Salamanca en 1597, y que en el corto plazo de cuarenta años fue objeto de seis ediciones más. Hoy sólo podemos lamentar esta decisión del P. Alvares, y esperar que la búsqueda de estos tratados dé resultados positivos. Por nuestra parte, hemos podido localizar un Ms. del s. XVII, catalogado con el número 133 en la Universidad de Pavía (Italia), titulado: "*Thesaurus doctrinae circa libros Aristotelis de generatione et corruptione, traditus per reverendum Patrem Fra*^{cum} *Suarez anno Domini ntri. 1575*". Esta fecha, de ser auténtica, nos indicaría que su docencia filosófica se extendió hasta este año de 1575.

[7] En el "Índice de autores" podrá encontrar el lector los lugares en que Suárez da citas de estas obras suyas. Uriarte dice en su "*Catálogo razonado de obras*

por crítica externa, sabemos que ésta era la práctica de la docencia filosófica en las cátedras universitarias de la época. Como de entre todos estos tratados filosóficos de la época de la primera docencia de Suárez en Segovia sólo tenemos —si exceptuamos el Ms. 133 de la Universidad de Pavía (Italia) que parece contener la doctrina del P. Suárez sobre los libros *De generatione et corruptione,* cuyo estudio nos hemos propuesto para un futuro inmediato— textualmente confirmado el *De Anima,* vamos a intentar esclarecer las circunstancias que condujeron al P. Alvares a la edición de este tratado, pasando después a dar una información pormenorizada de los dos Manuscritos inéditos que hasta ahora poseemos sobre este tratado psicológico, pues son las fuentes que, junto con la edición príncipe de Lyon (1621), hemos utilizado para la presente edición crítica.

La edición del "De Anima" del P. Alvares [*L*]

Es el mismo P. Alvares quien nos informa en su edición sobre las circunstancias especiales que ocurrieron en la publicación póstuma del *De Anima.* De unas notas del editor intercaladas por Alvares en la edición príncipe, titulada "*Intermissi operis ratio, eiusque supplementum ex eodem auctore*" [8] una de ellas; de otra, situada en el Prólogo "*ad lectorem*" del t. III; [9] y, por último, de una tercera, intercalada también

anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús, pertenecientes a la antigua Asistencia Española" (Madrid, 1914): "Es verdad que de nuestro granadino quedaron inéditos "*Commentarii in Logicam aliosque Aristotelis libros*" (t. IV, p. 348, n. 5.939). También Algambe cita esta obra en: *Bibliographia scriptorum Societatis Iesu*" (1643), p. 138. Sommervogel, por su parte, afirma que J. Podlesiecki publicó una "*Lógica F. Suarezii in Hispania e Ms. edita*" (Leopoli 1735). Pero esta noticia no ha tenido, por ahora, confirmación alguna. Quizás se trate de un homónimo de Suárez, como supone Scorraille ("*Les ecrits inédits de Suárez*", o.c., pp. 152 ss.). Así ocurre, por ejemplo, con el "*Opus Physicum*" de F. Soarez. En la Universidad de Coimbra (Ms. 2285) hay una "*Logic de Soares*", que seguramente es de un homónimo. Scorraille señala también en su obra (I 96) que Suárez hizo un esbozo de Metafísica durante los años de estudios teológicos en Salamanca, que quizás utilizaba en su calidad de "pasante" de aquellos alumnos que querían profundizar más en temas de importancia (Ib. II 373). Y el mismo Alvares nos dice que pensaba publicar una Lógica de Suárez, según consta en su "*Vita auctoris*" (*V*: I, p. VI).

8 "Has ergo de anima posteriores curas... Hoc, inquam, inchoatum opus ex iis commentationibus, quas Soarius, iuvenis quidem aetate, sed iam doctrina longaevus, auditoribus propinaverat, complendum censuimus..." (*V*: III, p. 562).

9 "Meditabatur praeterea Soarius commentationes de Anima..., sed ut disputationes etiam, quae Philosophicae scholae magis sunt propriae, locupletaret, atque in meliorem fortunam assereret... Ea ergo animi meditatio foras coepit prodire, initio imprimis visendo, quod periclitari facile poterit, qui primi eius operis libri capita duodecim legendo contemplabitur... Ne vero interrupta de caetero penderet tractatio... sufficiendas duximus disputationes de Anima ab auctore eodem in

en el Prólogo "*Ad lectorem*" del vol. I póstumo del tratado *De gratia,* [10] podemos entresacar lo siguiente, apoyados, a su vez, en otros testimonios biográficos sobre Suárez.

1. Suárez leyó a los 25 años un curso de Filosofía, en el que incluyó el tratado *De Anima,* comentario al Περι ψυχής del Estagirita. Era el año 1572. Estos comentarios quedaron inéditos durante la vida de Suárez.

2. Poco antes de su muerte, ocurrida en Lisboa el 25 de septiembre de 1617, se dedicó Suárez a la preparación de un fundamental estudio psicológico que pudiera servir de base filosófica a su teología como ya lo habían sido las *Disputationes Metaphysicae.* [11]

3. Suárez empezó por retocar los tratados *De Angelis* y *De opere sex dierum.* A continuación, comenzó la refundición del tratado *De Anima,* utilizando el antiguo Manuscrito de sus años jóvenes. Pero sólo pudo hacer una nueva redacción de los doce primeros capítulos del libro primero. En esta refundición cambió Suárez la articulación del tratado, sustituyendo las *disputationes* del primitivo Manuscrito por *libri,* y las *quaestiones* por *capita.* Según esto, los primeros doce capítulos corresponden a toda la primera *disputatio* del Manuscrito, y a las seis primeras *quaestiones* de la segunda. [12]

4. El P. Alvares se encontró, pues, con dos redacciones: la primitiva y la refundida —de los doce primeros capítulos—, más el resto de la obra en una sola versión: la primitiva. Él optó por publicar la versión nueva de los doce capítulos y el resto ("*supplementum*") de la antigua.

5. En consecuencia, tenemos una redacción inédita: la primitiva de los doce primeros capítulos, y una edición (la del P. Alvares) compuesta por la redacción nueva de los doce primeros capítulos, y el resto de la primitiva.

6. Según nos declara el mismo P. Alvares, él tomó íntegramente la redacción antigua para completar la obra, a partir de los doce pri-

---

schola datas: opus quidem non paucos ante annos lucubratum, quod tamen lucernam oleat demorsosque ungues sapiat." (*V*: III, p. V).

[10] "... vel quia tanti auctoris cura etiam negligentior, multorum vigilias antevertit, cuius rei testem non laudo alium, quam illas ipsas de Anima lucubrationes, quas operi sex dierum diximus adjiciendas. Eas enim quadragesimo quinto ante mortem anno (is erat aetatis illius vigesimus quintus) auditoribus propinaverat; opus certe hominis, qui iam tunc scholis consenuisse videri poterat..."

[11] "Me veo ya muy avanzado en años para poder terminar los trabajos que tengo comenzados, y para poder dejar acabada una filosofía que corresponda a mi teología..." (Carta autógrafa del 10 de enero de 1617, dirigida por Suárez al P. Vitelleschi, Gral. de la Compañía de Jesús. *Cfr.* Scorraille, II 226 s).

[12] *Cfr.* la relación de paralelismo entre la edición de Alvares y los Mss. en la Introducción de este trabajo, p. LIX.

meros capítulos: "*Non erat tamen cur omnia plene prout ab eo accepimus non hic, tibi, Lector benevole, immutata daremus*". [13]

7. Según ésto, parece que podríamos fiarnos del P. Alvares en lo referente a la integridad de la transcripción del Manuscrito autógrafo de Suárez, [14] al editar este tratado *De Anima.*

La redacción de los manuscritos "De Anima"

Desde el momento que intentamos hacer una edición crítica de este tratado, tuvimos que establecer una comparación entre los Manuscritos existentes del tratado *De Anima* y el texto de la edición príncipe hecha por Alvares en Lyon 1621. Como resultado de esta primera confrontación pudimos advertir que no había una correspondencia exacta entre los Manuscritos, por una parte, y la edición de Lyon, por otra. Esto nos hizo pensar que la fidelidad del P. Alvares —por motivos que no vamos a estudiar aquí— no era grande, supuesta la autenticidad de los Manuscritos que poseemos, en lo que respecta a ese resto o "*supplementum*" a partir de los doce primeros capítulos, a pesar de lo que diga el mismo Alvares. Y una vez puesta en entredicho esta fidelidad en un caso, podemos también dudar de la que tuvo en la transcripción de la redacción refundida por Suárez de los doce primeros capítulos, de la que, por ahora, no poseemos ningún Manuscrito. [15] El problema que nos surge es, pues, determinar dónde se encuentra la genuina versión de Suárez. Por ahora, no poseemos ningún Manuscrito autógrafo del tratado *De Anima*; sólo disponemos de los Manuscritos de Salamanca y Pavía —que estudiaremos en seguida— y de las ediciones del mismo (Lyon 1621; Maguncia 1622; Lyon 1635; París 1856).

---

[13] "Notatio pro praecedenti assertione" (*V*: t. III, p. 567).

[14] Alvares utilizó un Ms. autógrafo de Suárez, según él mismo nos dice (*V*: t. III, p. 773).

[15] El P. Salaverri descubrió en su trabajo sobre la Eclesiología de Suárez las adaptaciones, supresiones e interpolaciones realizadas por el P. Alvares en la edición póstuma, tildando este hecho de "acción imperdonable de mutilador y acomodador" ("*La Eclesiología de Francisco Suárez*". En: Actas del IV Cent. del nacimiento de F. Suárez (Madrid 1950) II 39-54). También N. Öry constató esta acción mutiladora de Alvares en su edición de las Disputaciones Eclesiológicas, dadas durante el quinquenio romano ["*Suarez in Rom*". En: Zeitschrift f. kath. Theol. 81 (1959) 157-161]. Igualmente, V. Carreras Artau ha determinado algunas de estas manipulaciones en la edición de Alvares [*Cfr.* Pensamiento 15 (1959) 297 s.]. Y, por último, un discípulo de Carreras, Gil Colomer, indica algunas de estas interpolaciones, omisiones o adiciones en su tesis: "*El tratado 'De Anima' de F. Suárez a la luz de los capítulos inéditos de la redacción primitiva* (Barcelona, 1964) I 46-70. También el P. Elorduy aduce en su artículo: "*El concepto objetivo de Suárez*" [Pensamiento 4 (1948) 351-355; 368-371] algunas importantes variantes introducidas por Alvares y que desfiguran el auténtico pensamiento del Doctor Eximio.

LAS REDACCIONES DEL TRATADO "DE ANIMA"

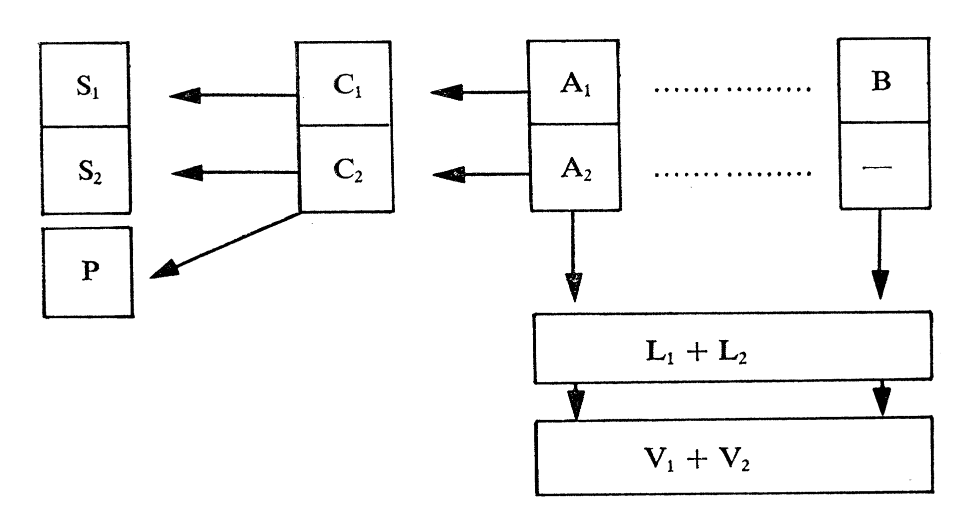
Para mayor claridad denominaremos redacción *A* a la autógrafa primitiva de los cursos de Segovia, hoy desconocida. Esta redacción la subdividiremos en A_1 (= d. 1-d. 2, q. 6) y A_2 (= d. 2, q. 7-fin del tratado). Redacción *B* a la refundición de los doce primeros capítulos, también autógrafa, como la *A*, e igualmente desconocida documentalmente hablando. Posiblemente hubo una redacción que llamaremos redacción *C* —transcripción al dictado realizada por algún alumno de las clases de Suárez—,[16] que tampoco está avalada documentalmente. El Manuscrito de Salamanca —que es el que tomamos como base de nuestra edición—, nos ofrece una redacción completa del tratado en su versión primitiva juvenil, a la que denominaremos redacción *S*, que es, según consta en el mismo Manuscrito, una copia o duplicado de otro original, aunque no nos dice de cuál. Podemos suponer que se trata de una copia de esa posible redacción *C* o del mismo original autógrafo —lo que parece improbable—, o bien de otra copia anterior. El Manuscrito de Pavía contiene, a su vez, aunque con varias y grandes lagunas y notables diferencias en parte de la articulación, una versión de la redacción antigua del tratado *De Anima*, que denominaremos redacción *P*.

Como la edición príncipe de Lyon nos ofrece —con los límites de fidelidad antes aludidos— una redacción mixta del tratado, compuesta por la redacción *B*, más el suplemento tomado de *A*, a partir de los doce primeros capítulos, denominaremos redacción L_1 a la primera parte del tratado tal y como nos lo presenta la edición de Lyon y que correspondería con la redacción *B* autógrafa. Asimismo, denominaremos redacción L_2 al suplemento tomado por Alvares del manuscrito autógrafo de la redacción juvenil, pero tal y como nos lo ofrece la edición. Sabemos que A_1 fue abandonada por Alvares y sustituida por L_1 (=? *B*). En general, pondremos *L* siempre que se trate de la edición de Lyon. Como en algunos casos tenemos en cuenta la edición de París, editada por L. Vivès, denominaremos redacción *V* a esta redacción parisina.

Tanto la redacción *S* como la redacción *C*, la subdividiremos en S_1 y S_2, C_1 y C_2, con objeto de poder compararlas con A_1 y A_2. La redacción *P* no nos ofrece esta posibilidad, pues a partir de la d. 7 nos presenta un texto muy distinto de las otras versiones, como se puede ver en el apartado dedicado en esta Introducción al Manuscrito de Pavía (pp. LII ss.).

[16] *Cfr.* Deuringer, *Die Lehre vom Glauben beim jungen Suárez auf Grund handschriftlichen Quellen dargestellt,* Freiburg 1941, p. 12 (Sobre la base del Ms. 442 Ettenheim-Muenster).

ESQUEMA DE LAS REDACCIONES



EL MANUSCRITO DE SALAMANCA [*S*]

En la Biblioteca de la Universidad de Salamanca se encuentra un Manuscrito inédito, catalogado con el número 583, a pesar de que Scorraille-Rivière [17] le dé el número 504, debido posiblemente a un cambio en la catalogación de los manuscritos. Su título es *Francisci Suarez Societatis Iesu Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima.*

1. *Procedencia.* Según consta en el mismo Manuscrito, [18] proviene éste del Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca. [19]

2. *Descripción externa.* Está encuadernado con tapas de pergamino en 8.°; se encuentra en buen estado de conservación, aunque parece que han sido recortados los bordes, desapareciendo así algunas palabras escritas en los márgenes de las hojas. Su tamaño es de 145 × 205 × 25 mm. Está escrito en lengua latina, con letra bastante clara, según parece del siglo XVI. El tipo de letra varía según los distintos amanuenses. [20]

---

[17] *Cfr.* Scorraille-Rivière, *Suárez et son oeuvre,* o.c., t. I, p. 33.

[18] "De la Librería de el Real Colegio de Salamanca" (*f. 1,* en la parte superior).

[19] *Cfr.* R. Galdós, "*Interesante Manuscrito suareciano*". En: Est. Ecl. 22 (1948) 507. Presenta un tipo de letra semejante a *S* y también tiene la misma procedencia.

[20] Primer amanuense: ff. 1-177v; 2.°: 178-213; 214 (1/4 de pág.)-257; 3.°: 214 (3/4 de pág. iniciales); 258-263v; 4.°: 264-271v; 5.°: 272-287v. Gil Colomer

El mismo Manuscrito indica que se trata de un "duplicado" (f. 1).

La numeración de los folios está indicada en los folios rectos en la parte superior derecha. Adolece de las siguientes anomalías: Se repite dos veces el f. 49. Los ff. 52 y 53 no están numerados. El f. 54 está señalado como f. 52. Con este error de dos unidades se sigue hasta el f. 228, que está señalado como f. 227. El f. 287 está en blanco. A continuación sigue un f. numerado con el número 495 (?) en el que se indica: "*Explicantur aliquae maximae Aristotelis*", siguiendo en dos columnas algunas de estas máximas con referencia de los ff. y lugar del Manuscrito donde se encuentran. Siguen varios ff. en blanco (496; 498-510). Hay que advertir que el f. 213^v ($=211^v$) del Manuscrito está sin texto alguno con la sola indicación: "*q. Decima tertia. V. in fol. dextro*". El resto de la hoja está rayado con rúbricas de relleno. El último tercio del f. anterior 213 (=211) también presenta estas rúbricas de relleno.

ESQUEMA DE LA NUMERACIÓN

Manuscrito	*Real*
49	49
49	50
50	51
—	52
—	53
52	54
... ...	... ...
224	226
225	227
227	228
... ...	... ...
286	287
287	288
495 (?)	—
... ...	... ...

Las características de "duplicado" se advierten en la misma lectura del manuscrito, pues repite palabras, frases y hasta líneas enteras por equivocación del amanuense en la transcripción del original que tenía ante la vista. Otra señal de que este manuscrito es una copia, se advierte

añade un sexto amanuense (ff. 214, lín. 1-32), pero, en realidad, creo que corresponde al 3.º (*Cfr.* Gil Colomer, o.c. I 30). Quizás la nota laudatoria de la portada provenga de un sexto amanuense. Como después veremos, los folios del Ms. sufren ciertas variaciones. Nosotros damos en nuestra edición los folios reales, que no siempre corresponden con los del Ms.

en el hecho de que en una ocasión (f. 16) el texto está cambiado de sitio. El texto correspondiente aparece en otro lugar (ff. 19-21^{v}).

El número de líneas escritas por página varía según los amanuenses. Para el primero calculamos un promedio de 31 lín/pág.; para el segundo, igual que para el primero; para el tercero: 41 lín/pág.; para el cuarto: 35 lín/pág.; y para el quinto: 41 lín/pág. Calculando un promedio general de diez palabras por línea, obtendremos un total aproximado de 18.174 líneas y 181.740 palabras.

El texto está redactado con las abreviaturas propias de la época. Carece de signos ortográficos, si exceptuamos los puntos finales, alguna interrogación, algunos paréntesis redondos y alguna coma. Suele utilizar la mayúscula al comienzo de algunos párrafos. Nosotros suplimos los puntos ortográficos, según nuestro criterio interpretativo.

En los márgenes de algunos folios se encuentran anotaciones escritas con una grafía que parece ser la del tercer amanuense del texto. A veces son meras indicaciones marginales, referentes al contenido, a manera de índices, muy propio de la época. [21] En nuestra edición las consignamos en el texto principal, en letra cursiva, separándolas por un punto y guión. Otras veces se trata de explicaciones o de ampliaciones con citas de autores no indicados por Suárez. Se advierte un particular interés por aducir la autoridad del P. Francisco de Toledo (1532-1596), en su tratado *De Anima,* y la de Pedro de Fonseca (1528-1599), en su *Metafísica.* Ambos autores son correligionarios y contemporáneos de Suárez. Quizás por ello no suele éste citarlos. De aquí podemos deducir que se trata de interpolaciones hechas por el amanuense correspondiente, discípulo seguramente de estos autores. El *f. 70* nos da la confirmación de esto, ya que dice: "*De dentibus... et aliis huiusmodi, quid sentiat Pater Suarez non invenio, ideo breviter dico cum Patre Toleto...*" Análogamente se puede suponer que la mayoría —si no todas— de estas anotaciones marginales son interpolaciones. Nosotros, por nuestra parte, las consignamos en el Aparato Crítico con la siguiente abreviatura: *add. in marg. a. m.*

La división de los párrafos es bastante irregular, por lo que hemos preferido dividir el texto de una manera más lógica, según nuestro propio criterio.

3. *Datación y autenticidad del Manuscrito.* Un análisis paleográfico de los tipos de letra existentes en el Manuscrito nos remite al último cuarto del siglo XVI. Tanto el estilo como el vocabulario coinciden con los de esta época. La forma de exposición es fiel reflejo de la establecida por los profesores de Salamanca. Parece ser un dictado tomado por algún alumno al pie de la letra, de otra manera no se explica la perfecta ordenación del texto. [22] Lo que no sabemos es si este duplicado

---

[21] Véase una referencia de estas notas en Gil Colomer, o.c: I 42 s.

[22] *Cfr.* Scorraille, o.c. I 160 ss.

es del autógrafo de Suárez o de otro original, de lo que ya hemos hablado antes, al referirnos a la redacción *C*.

Un argumento intrínseco sobre la autenticidad del Manuscrito *S* es su perfecta correspondencia en contenido con la edición príncipe de Lyon, cuya autenticidad queda a salvo, en lo fundamental, por las mismas declaraciones hechas por el P. Alvares, quien nos dice que utilizó un autógrafo de Suárez para la publicación del tratado *De Anima.*[23]

Apoyados, pues, en la características paleográficas y en el hecho de que hacer una copia después de la edición de 1621 no parece lógico, podemos poner como fecha máxima de datación del Manuscrito *S* este año de 1621, aunque lo más probable es que sea algo anterior. Si tenemos en cuenta que en la portada del Manuscrito se le atribuye ya el título de "*Doctor Eximius*", otorgado a Suárez por el Papa Paulo V en el año 1607, tendríamos que situarlo entre 1607 y 1621. Sin embargo, parece que esta nota laudatoria de la portada fue añadida posteriormente al texto ya redactado, total o parcialmente, del tratado, después de la muerte de Suárez, ya que toda ella está redactada en pretérito. Así, pues, el Manuscrito *S* parece que fue redactado antes de 1607, quizás a lo largo de un cierto período de tiempo, como lo demuestran los distintos amanuenses que se suceden en su redacción.

El hecho de que el final del Manuscrito se encuentre este colofón: "*Finis librorum de Anima*", siendo así que el Manuscrito no está articulado en libros —como la nueva redacción refundida por Suárez y reflejada por el P. Alvares en la edición—, sino en *disputationes* y *quaestiones,* puede interpretarse diciendo que el amanuense que escribió el colofón ya conocía la edición, articulada en libros. Quizás se encontró el último amanuense —de quien proviene el colofón y que curiosamente sólo redacta la última *disputatio, 14: De anima separata*— con que el Manuscrito estaba todavía falto de esta *disputatio,* incluida en la edición y lo completó —no ciertamente de la edición, pues no hay identidad, sino de otro original manuscrito, quizás el mismo de donde proviene todo el tratado—, pero poniendo el mismo colofón que la edición: "*Finis librorum de Anima*". Como última posibilidad cabría pensar que la expresión "*librorum*" no se entiende en sentido específico —referente a la articulación en libros—, sino genérico, llamando "*libri*" al tratado en general. En favor de esta última interpretación se puede aducir el hecho de que el Manuscrito de Pavía —que estudiaremos a continuación— tiene como título: *Expositio librorum de Anima* y tampoco está articulado en libros, si no en *disputationes, quaestiones* y *controversiae.* El mismo Suárez cuando cita sus comentarios al Estagirita suele utilizar la expresión *libri.*

---

[23] *Cfr. V*: III, p. 773.

Existe otra duda sobre la datación. En la portada se lee: "*Eius omnia ferme opera edita fuere, etiam quae hic manu-scripta monstro*". Si la edición del tratado *De Anima* fue hecha en 1621, habría que suponer que el Manuscrito en cuestión es posterior a esta fecha. Sin embargo, como en el caso anterior relativo a la nota laudatoria de la portada, esta indicación parece ser un añadido posterior a la redacción del Manuscrito.

También tenemos que señalar que en la relación de los años y ciudades en que, según el Manuscrito, tuvo lugar el magisterio de Suárez hay ciertas irregularidades. En primer lugar, no cita su docencia en Segovia (1571-1575). Además, en Roma estuvo un quinquenio (1580-1585) y no ocho años como dice el Manuscrito. En Alcalá estuvo, en efecto, ocho años (1585-1593). Además, la cronología no es exacta, pues en Valladolid estuvo después de su docencia en Segovia, y a Roma fue después de haber estado en Valladolid.

Este panegírico, por su forma y estilo, parece, como ya hemos repetido varias veces en este apartado, haber sido confeccionado, poco después de la muerte de Suárez, sobre el Manuscrito ya terminado anteriormente.

4. *Descripción interna del Manuscrito.* Comienza con un Proemio en el que se expone el objeto formal del tratado, aduciendo autoridades de varios filósofos; sigue la competencia de la "Física" —en sentido aristotélico— en cuestiones psicológicas; a continuación enumera las propiedades de esta ciencia. El proemio ha sido totalmente modificado en la refundición hecha por Suárez, desligándose por completo de este tipo de exposición seguida en los proemios clásicos a los comentarios al Estagirita. Siguen después las *disputationes,* que, por lo general, presentan al principio una serie de conclusiones, tomadas de la obra de Aristóteles. Al comienzo de las *quaestiones* expone la doxografía y opiniones diversas sobre el problema en cuestión. Esta doxografía suele ir apoyada por varios argumentos. En algunas ocasiones se extiende incluso en largas explicaciones y prenotandos previos a la solución o soluciones. Después de la doxografía enuncia una conclusión o serie de conclusiones parciales, dividiendo así las pruebas demostrativas. En ocasiones intercala —a modo de "excursus"— explicaciones sobre temas de interés en orden a una mejor comprensión del tema controvertido. Por último, responde a los argumentos contrarios.

5. *Fuentes.* Dentro de la descripción interna del manuscrito merece especial atención el tema de las fuentes utilizadas por Suárez en este Manuscrito. Nos referimos a aquellos autores (incluimos también Concilios, Escuelas, Sagrada Escritura, etc.) y obras que Suárez utiliza explícitamente en su tratado *De Anima.* Al principio de nuestra edición encontrará el lector un índice de fuentes, compuesto por orden alfabético de autores, donde constan las ediciones que nosotros hemos

compulsado personalmente para la determinación crítica de las citas suarecianas. En lo posible hemos preferido obras de los siglos XV y XVI.

Llama la atención en seguida el enorme caudal de datos bibliográficos registrados a lo largo de este tratado suareciano. Son casi 300 los nombres diversos de autores que se citan, referentes a casi 4.000 citas de obras, aunque no todas están de manera explícita, ya que a veces se cita la opinión de un autor, sin dar constancia de la obra de donde se toma la cita. El autor más citado es, con mucho, Aristóteles, con casi 900 citas, seguido por Sto. Tomás con unas 600. Vio Cayetano se acerca a las 150, S. Agustín a las 120. S. Alberto Magno por el estilo. Galeno es citado más de un centenar de veces, siguiéndole de cerca Averroes, Duns Escoto y Filópono con unas 70.

Entre estas citas hay que tener en cuenta el casi medio centenar de veces que Suárez se refiere a obras suyas, todas ellas de carácter filosófico. Lo que no nos debe extrañar, ya que por aquel entonces Suárez era profesor de filosofía. Desgraciadamente, ninguna de estas obras ha sido localizada, cuanto menos editada, a excepción del Manuscrito *De generatione et corruptione* de la Universidad de Pavía, cuyo estudio, como ya hemos dicho, preparamos. Entre todas estas autocitas, es digna de mención una que hace Suárez de una Metafísica suya, citando explícitamente la *d. 3*: "*Quia ratio personae tantum per positivum completur, ut infra videbiums, d. 3 Metaphysicae*". Con ella podemos demostrar documentalmente la afirmación que el mismo Suárez hace en el prólogo de las *Disputationes*: "*Hanc igitur ob causam, quamvis gravioribus Sacrae Theologiae commentationibus... pertractandis... sim distentus, earum cursum paululum intermittere... sum coactus, ut quae de hac naturali sapientia ante pluros annos iuvenis elaboraveram, et publice dictaveram, saltem successivis temporibus recognoscerem...*". Es decir, que Suárez no escribió sus *Disputationes Metaphysicae* en el corto plazo que media entre la publicación del primer tomo de los Comentarios a la tercera parte de la *Summa* y los otros tres tomos. Incluso después de esta Metafísica "escolar" y antes de las *Disputationes* quiso Suárez, dentro ya de su labor como teólogo, hacer algún "excursus" filosófico, según consta en esta cita del propio Suárez: "... *quid suppositum supra naturam... in propria quadam disputatione sunt explicanda, quam in in fine huius operis adiiciemus...* (*Comm. in tertiam p. D. Thomae,* I, q. 2, a. 2). El P. Iturrioz ha explicado en su artículo: "*Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora:* "*De essentia, existentia et subsistentia*", [24] que aquella disputación se convirtió en este opúsculo, del que surgió seguramente después la gran obra metafísica. Por otra parte, una comparación entre la *q. 2* de la *d. 12* sobre la libertad de la voluntad, incluida en el Manuscrito *S* y totalmente suprimida por el P. Alvares en su edición del tratado *De Anima,* y el tema corres-

---

[24] *Cfr.* Est. Eccl. 18 (1944) 331-359.

pondiente de las *Disputationes* (*DM 19*) nos demuestra que aquel texto de la redacción juvenil de Suárez sirvió de modelo a éste.

Crítica de las fuentes: En este apartado analizaremos los siguientes puntos: *1.* ¿Corresponden estas citas del tratado realmente a las obras citadas? *2.* ¿Son citas consultadas directamente por el autor? *3.* ¿Son citas literales? *4.* ¿Son estudiadas críticamente, o aducidas inorgánicamente? *5.* ¿Hay una valoración crítica de los textos sobre su autenticidad, originalidad, etc?

1. Con respecto al primer punto distingamos dos aspectos: a) Algunas citas corresponden exactamente con la articulación que presentan las ediciones que hemos consultado, otras no. Esto último lo podemos atribuir a errores en la transcripción del Manuscrito, o bien a la utilización, por parte de Suárez, de ediciones distintas a las nuestras. En estos casos, aducimos la articulación de las ediciones consultadas por nosotros, anotando en el Aparato Crítico la lectura del Manuscrito. b) El otro aspecto es si verdaderamente corresponde la cita de Suárez con la opinión del autor aducido. Para contestar a esta cuestión conviene señalar que a veces hemos observado divergencias entre la opinión del autor citado y la que le atribuye Suárez. Pero esto ocurre en muy pocas ocasiones. Por ejemplo, en las notas *13* y *14* del *Proemio*. En otras, no hemos podido localizar la cita de Suárez. Por ejemplo la de Clemente Alejandrino en la nota *170* de la *d. 2*. En estos casos dejamos la cuestión en suspenso con (?), pues puede depender de nosotros.

2. Con respecto al segundo punto, podemos decir, sin temor a equivocarnos, que no todas las citas aducidas por Suárez han sido consultadas directamente por él. Y no nos ha de extrañar, pues no era éste el método utilizado entonces, conformándose el autor, en muchos casos, con alusiones tomadas de la memoria, o relatando las citas encontradas en autores directamente consultados, sin aludir a este "préstamo". En general, podemos decir que algunos autores griegos —los Presocráticos, sobre todo— son referidos a través de las obras de Aristóteles, Cicerón, Plutarco y Sto. Tomás. Eugubino, por su parte, es la fuente de donde recoge Suárez opiniones sobre los antiguos poetas griegos, como Epicarmo, Focílides; S. Antonino en su *Chronica,* es, a su vez, donde Suárez encuentra el material bibliográfico sobre las opiniones de los antiguos Medos, Persas, así como de Virgilio, Ovidio, etcétera. De la autenticidad de las citas de estos autores depende, naturalmente, la del mismo Suárez.

El mismo Suárez alude a veces expresamente a estos autores, como fuente de donde ha tomado él sus citas. Santo Tomás se presenta también como fuente directa de muchas citas de los Santos Padres de la Iglesia, ya que cita los mismos que el Aquinate. San Alberto Magno figura como fuente de opiniones de algunos filósofos griegos y cristianos. Auréolo y Juan de Ripa son citados por Suárez según Capréolo. Ugo Benci y Pedro de Mantua según Pomponazzi. Jenofonte según cita

de Cicerón. Marsilio Ficino es aducido como fuente sobre opiniones de Platón, Plotino, Ammonio y Porfirio. Olimpiodoro es citado según Pico; y Píndaro según Platón. Francisco de Vallés es fuente de alguna opinión galénica. Y así numerosas referencias.

3. Sobre la cuestión de si son todo citas literales, hay que distinguir los casos en los que se intenta citar así, de los otros en los que sólo se hace una síntesis o una mera indicación sobre la opinión de un autor determinado. En los primeros hemos encontrado citas literales, sobre todo de autores latinos, mientras que de autores griegos las citas varían, debido, lógicamente, a los distintos traductores que se han utilizado por parte de Suárez y nuestra. Por otra parte, existen ligeras modificaciones textuales en las citas literales de textos bíblicos, aunque conservando plenamente el sentido original. Se aprecia enseguida que muchas citas son recordadas de memoria.

4. Para contestar a esta pregunta: sobre si las fuentes son aducidas crítica o inorgánicamente, haría falta tomar actitud sobre el pretendido "eclecticismo" suareciano, y sobre lo que por tal se entiende. Vamos a referirnos sucintamente al análisis realizado por nosotros sobre las citas de este tratado *De Anima*. Podemos distinguir varios tipos de citas:

a) *Doxográficas*. Exponen las diversas opiniones de los autores sobre un tema determinado en la cuestión. Estas citas suelen encontrarse agrupadas, y sólo tienen, unas veces, valor informativo —ya que no se arguye explícitamente contra ellas— mientras que otras veces, por la especial relevancia de sus autores (Sto. Tomás, Cayetano, Aristóteles), éston son criticados expresamente.

b) *Informativo-confirmativas*. Suelen aducirse estas citas para corroborar una experiencia o una opinión ya dada por el mismo Suárez.

c) *Demostrativas (o de autoridad)*. Se presentan como argumentos de autoridad, pero sólo con valor indicativo, y no como argumento con valor absoluto. A veces, la menor del silogismo es un argumento de autoridad, que es empleado así para reforzar la premisa mayor.

d) *Argüitivas o antitéticas*. Son aquéllas que Suárez rechaza directamente como opuestas a su opinión. Así, muchas de Cayetano, algunas de Sto. Tomás y de Aristóteles.

e) *Conciliatorias*. Son las que somete Suárez a una interpretación con el objeto de conciliarlas con la suya propia o con otras.

f) *Excitativas*. Se aducen porque suscitan un problema o una cuestión que conviene solucionar. Suelen ser textos de autores de gran autoridad, como Aristóteles o Sto. Tomás.

Esta diversa valoración de las citas de Suárez nos hace suponer que no se trata de un conglomerado inorgánico aducido sin criterio alguno, sino de una necesidad metodológico-pedagógica, por una parte, ofreciendo a los alumnos un esquema de la cuestión controvertida desde

diversos ángulos, e histórica, por otra, ante la urgencia de dar razón del bagaje cultural anterior. A esto hay que añadir que la estructuración de las conclusiones dentro de las cuestiones nos indica un análisis personal del problema, llegando a veces Suárez a soluciones contrapuestas a los grandes maestros Aristóteles y Sto. Tomás.

Ahora bien, si por eclecticismo se entiende que Suárez no ha creado un sistema filosófico nuevo, al estilo de Kant o Hegel, entonces podemos admitirlo en Suárez. Pero no es éste el sentido de la palabra "eclecticismo", orientada más bien a la conciliación entre opiniones opuestas con el objeto de sacar de cada una de ellas lo más conveniente. Sólo he podido encontrar un caso en que Suárez quiera conciliar opiniones opuestas: cuando trata de cómo se forma el universal, si por abstracción o por comparación, diciendo: "*Et ex his conciliantur diversae opiniones in hac quaestione... Utraque... istarum opinionum potest ad veritatem trahi, et ad falsitatem etiam, si male intelligatur*" (*S: ff. 220*ᵛ *s.*). Pero tengamos en cuenta que la conciliación, para que se dé eclecticismo, ha de ser de opiniones, y no de realidades. Suárez se inclina a una conciliación, entre otras cosas, porque cree que la misma realidad es complementaria. Así, por ejemplo, en el caso de la relación alma-cuerpo. En consecuencia, no veo ningún tipo de eclecticismo en Suárez, por lo menos en este tratado *De Anima.*

5. La última pregunta, sobre la valoración crítica de las citas, puede resultar anacrónica, si nos situamos en tiempos de Suárez, no porque en esta época no se tuviera en cuenta la autenticidad y la originalidad de los textos aducidos en las citas, sino porque los estudios críticos no estaban lo suficientemente perfeccionados. Así, no nos ha de extrañar que Suárez admita como original de S. Agustín el libro *De ecclesiastibus dogmatibus*; que atribuya a S. Gregorio de Nisa el *De viribus animae* (que es de Nemesio); a Proclo el *Liber de causis* (que es una recopilación de *De elementatione theologica* de autor desconocido); que atribuya a Pitágoras la obra *Aurea verba*; a Enrique de Langenstein las *Quaestiones Perspectivae* (que son de Oresmes); que hable de Asclepio, teólogo caldeo; que atribuya a Cicerón el *De universitate* y el *De ratione dicendi*; que acepte las opiniones de Plinio sobre los cincuenta libro que Aristóteles escribiera *De animalibus*; que atribuya a S. Euquerio el *Commentarium in Genesim*; a S. Gregorio Nazianzeno la *Epistola ad Evagrium* y a S. Juan Crisóstomo el *Opus imperfectum in Mt*; que considere auténtico el IV Concilio Cartaginense.

Su interés por la autenticidad y originalidad de los textos aducidos se demuestra con estas frases de Suárez al hablar del libro *De spiritu et anima* de S. Agustin: "*...si illius est opus*" (*d. 2, q. 1*).

EL MANUSCRITO DE PAVÍA [*P*]

En la Biblioteca de la Universidad de Pavía (Italia) hay un Manuscrito catalogado con el n.° 135 —según el Catálogo de Marche-Bertolani—, titulado *Expositio librorum de Anima R. P. Francisci Xuarez*. Está encuadernado en media piel, de estilo reciente.

El Catálogo antes aducido le asigna letra del s. XVII. Sus medidas son 155 × 233 mm. Presenta cuatro tipos de letra: 1. *ff. 1-180*ᵛ; 2. *ff. 181-182*; 3. *ff. 182*ᵛ*-356*ᵛ (es muy irregular este tercer tipo de letra, si es que se trata del mismo); 4. *ff. 357-380*. El Manuscrito carece de anotaciones marginales, en comparación con el de Salamanca. Sólo existen breves anotaciones sobre el contenido, a modo de índice, y alguna numeración marginal de las conclusiones.

Desde el principio hasta el *f. 181*ᵛ calculamos 30 lín/pág., mientras que desde el *f. 182* éstas aumentan hasta 35 lín/pág. Calculamos un promedio de 24.785 líneas.

Se trata de un "duplicado", aunque no consta explícitamente como en el caso del Ms. *S*. Sin embargo, se puede determinar esta característica por las lagunas y repeticiones que ofrece.[25] A veces, presenta transcripciones equivocadas, debido a un error de lectura del amanuense (por ejemplo, "*ab Aristotele*" en vez de "*absolute*": *f. 6, lín. 24*; *f. 10, lín. 17*).

La numeración de los folios, escritos en latín escolástico, sufre, como en *S*, algunas irregularidades: El *f. 116* está repetido dos veces, correspondiendo, sin embargo, el primero al *f. 115*, y el otro al *f. 116*, por lo que este error no incide en la numeración general. El *f. 151* también está repetido, perdiendo en este caso un puesto la numeración general de la obra. El último folio lleva el número 280, siendo en realidad el 380. Hay, como en el Ms. *S*, irregularidades en la ordenación del texto. En el *f. 22*ᵛ, después de *ordinatur* (*lín. 8*), sigue un texto que no corresponde. El que lógicamente corresponde aparece en el *f. 27, lín. 2*, hasta el *f. 28*ᵛ*, lín. 4*.

La autenticidad de este Manuscrito queda confirmada por el estudio paleográfico del tipo de letra, y por su parcial coincidencia en el contenido con el Ms. de Salamanca y la edición de Lyon del P. Alvares. En efecto, las primeras siete *disputationes* siguen, con ligeras variantes, el Ms. *S*. Por lo menos esta parte del Manuscrito de Pavía parece no ofrecer dudas respecto de su autenticidad. Pero ya a partir de la *q. 13* de la *d. 7* empieza a cambiar la estructura y el contenido del Ms. *P*

---

[25] Damos aquellos párrafos del Ms. *S* que faltan en *P*, seguramente por haberse saltado el copista estas líneas al transcribir el original: *f. 117*: "species... species"; *f. 118*: "quod... satis est"; *f. 134*ᵛ: "potentiae... requirit"; *f. 135*: "materialis... potentiae"; *f. 135*ᵛ: "actibus... ideo"; *f. 137*ᵛ: "tamen... simul"; *ff. 140*ᵛ*-142*: "Quarta... specierum"; *f. 144*: "quia... anima".

con respecto al *S*. En primer lugar se suprimen las *qq. 14-16* de la *d. 7*; se inicia, a continuación, una serie de *Controversiae*, en sustitución de las *Disputationes* del Ms. *S*, variando, a su vez, la misma articulación de *P* seguida hasta ahora (*disputationes* y *quaestiones*). Estas Controversias de *P*, aunque coincidan en algunos temas con los correspondientes de las disputationes de *S*, no siguen el mismo esquema conceptual.[26] Además el texto se va abreviando considerablemente en una escritura cada vez más apretada, hasta que se llega al final del tratado ("*Finis in tractatu de Anima*") en el *f. 356*ᵛ.

Sin embargo, no acaba aquí el Ms. *P*, pues, a partir del *f. 357*, sigue el texto con un apartado titulado "*Aliqua dubia, quae ex dictis resolvuntur*". Este tema también lo tratan *S* y *L*: "*Nonnullae aliae quaestiones incidentes*" (*ff. 216*ᵛ*-221*ᵛ) y "*Dubia aliquot ex dictis resolvuntur*" (*lib. 4, c. 3, nn. 12-26*) respectivamente. *S* lo trata al final de la *d. 9, q. 3*. Como bien puede apreciarse, *P* intercala este tema al fin del tratado, señal de que el Ms. *P* fue redactado en diversos momentos, y quizás copiado de diversos originales, sobre todo por lo del cambio de las Controversias antes aludido. Pero lo más curioso es que al fin de estos "dubia" sigue el Ms. copiando las *quaestiones* omitidas de la *Controversia II* interrumpida antes.

Acerca del texto de *P* articulado en Controversias —que como ya hemos dicho tiene una redacción distinta de la de *S* y *L*—, conviene notar que muchos párrafos de *P* dentro de estas Controversias son, sin embargo, idénticos a otros de *S*, aunque en un contexto diferente en ambos casos y con pequeñas variantes. Esta coincidencia no se explica si no es admitiendo que es el mismo el autor de las Controversias y de las Disputas, o por lo menos que el autor de las Controversias conocía bien el texto de las Disputas. Debido a esta coincidencia sustancial hemos utilizado estos párrafos comunes en el Aparato Crítico de nuestra edición al estudiar los correspondientes de *S* y *L*, dando las variantes de las tres fuentes *S*, *P* y *L*. He aquí la correspondencia entre *S* y *P* en lo que concierne a estos párrafos aludidos:

P, ff.	293, (-1)-293ᵛ, 6	*S, ff.*	200ᵛ
	293ᵛ, 6-13		200ᵛ
	293ᵛ (-4)-294, 10		199
	294ᵛ, 5-8		198ᵛ
	294ᵛ (-6)-295, 7		199ᵛ-200
	308, 18-20		215
	308, 23-24		215
	308ᵛ, 7-8		215ᵛ
	308ᵛ 9-17		215ᵛ
	308ᵛ, 22-24		215ᵛ
	308ᵛ, 25-29		215ᵛ

[26] Véase la correspondencia entre los Mss. en esta Introducción, p. LXV.

308^{v}, 30	216
309, 24-27	217
309^{v}, 2-7	217
309^{v}, 8-22	217-217^{v}
309^{v}, 24-27	217^{v}
310, 8-22	218
310, 23-25; 25-26	218
312^{v}, 13-21	222-222^{v}
312^{v}, 27-313, 2	222^{v}
315^{v}, 6-7	228
317, 7-11	229^{v}
317^{v}, 19-21	230^{v}
322^{v}, 5-10	243^{v}
324^{v}, 5-(-2)	269^{v}
325, 6-13	269^{v}
325, (-4)-(-1)	270
331, 13-19	248^{v}
332^{v}, (-5)-(-1)	249^{v}
333, 21-24; 25-26	252
334, 21-23	250^{v}
337, 18-23	254^{v}
342^{v} (-1)-342, 5; 7-10	263^{v}-264
343, 11-15	264
344^{v} (-6)-345, 11	265^{v}
346^{v}, 13-15	260-260^{v}
346^{v}, 20-26; 26-347, 14	260^{v}
347, 10-13	261
347, 16-20; 21-28	260^{v}-261
347^{v}, 9-10	261
352, 9-27	53
352^{v}, 6-9	287^{v}
352^{v}, 10-17	286
353, 2-3	273^{v}
356^{v}, (-3)-(-1)	279
357, 6-7	280
357, 16-19	279^{v}
357^{v}, 7-9	276^{v}
357^{v}, 13-17	276^{v}

(Los números después de los *ff.* indican las líneas. Si están entre paréntesis con un signo menos (-) significan las líneas empezando por el final del *f.* correspondiente).

Asimismo, ocurre que en el mismo Manuscrito *P* se repiten párrafos enteros, aunque situados en diversos contextos: unos se encuentran en la articulación en Disputas; otros en la articulación en Controversias. Tendremos que decir lo mismo que antes: que el autor de las Controversias era el mismo que el de las Disputas, o que conocía muy bien el texto de éstas. Al objeto de aprovechar al máximo la crítica textual,

hemos comparado en el Aparato Crítico de nuestra edición estos párrafos comunes, indicando con P_1 los párrafos que se encuentran en la articulación en Disputas, y con P_2 los que se encuentran en las Controversias (Disputas: *ff. 1-286*; Controversias: *ff. 286ᵛ-357ᵛ*).

Sobre el sentido de las Controversias intercaladas en el Ms. *P* convendría hacer las siguientes advertencias: Es casi seguro que el Ms. autógrafo del tratado *De Anima* de Suárez estaba articulado en *Disputationes y Quaestiones,* si damos fe al P. Alvares, quien nos dice que fue el mismo Suárez el que realizó este cambio: en vez de disputas, libros; en vez de cuestiones, capítulos. Y el P. Alvares nos asegura que utilizó un *autógrafo* del mismo Suárez para su edición del tratado *De Anima* (*V*: p. 773): "*Caput hoc integrum ex autographo praeterivimus*", al excusarse de por qué suprime todo el capítulo sobre la libertad de la voluntad. Por todo ello, parece extraño que aparezca de pronto en el Ms. *P* esta articulación en *Controversiae y Quaestiones,* y con un texto que difiere en su estructura lógica tanto de *S* como de *L.* En primer lugar llama la atención el hecho de que en las Controversias se mencione a un autor sin dar nunca su nombre propio. Así, por ejemplo: "*Respondent autor et alii*" (*P: f. 289, 5*).[27] Podríamos preguntarnos si es el mismo Suárez el que habla de un autor determinado, que, por conocido de sus lectores, no necesita nombrarlo por su nombre propio,[28] o si es un discípulo suyo, conocedor del original del maestro, el que ante un temario propuesto va dando soluciones, aduciendo, entre otras, las de Suárez, dándole siempre el título de "*autor*". En realidad, no siempre es partidario el autor de estas Controversias de las opiniones de ese "*autor*" innominado que tantas veces cita. Lo que sí hemos podido comprobar es que muchas opiniones atribuidas a este "*autor*" coinciden con las del mismo Suárez en su tratado *De Anima,* según la redacción de *S* y *L.* Así, por ejemplo, el conocimiento intelectual de lo singular; la unicidad del sentido interno. Dejo este problema en suspenso, en espera de posteriores investigaciones.

También llama la atención que en estas Controversias se haga mención de temas tratados en la primera parte del Ms. *P* —articulado, como sabemos, en *Disputationes*—, dando, sin embargo, citas de las Controversias. Así, por ejemplo, al hablar de las especies sensatas hace referencia a la *Contr. 3, q. 3* (*P*: *f. 288ᵛ*). También en el *f. 285ᵛ* cita *P* la *Contr. 4, q. 2,* al tratar de las especies intencionales de los sentidos del tacto y gusto. Y en el *f. 289* se cita la *Contr. 4, q. 6* del primer libro. En el *f. 290* se hace referencia a la *Contr. 5, q. 2,* etc. Por último, digamos que al hablar del conocimiento de lo singular se menciona la

---

27 He aquí la relación de los pasajes donde se cita este autor innominado: *ff.* 297v, 7; 296, 1; 297v, 13; 298, 8; 307, 1-7; 307v, (-1); 312, 10; 312, 17; 317v, 15; 334, 12; 334v, 3; 345 (-6); 346v, 1.

28 Un estudio crítico de las opiniones que se le atribuyen podría llevarnos a averiguar quién es este autor.

q. 12, siendo así que este tema lo trata el Ms. P_1 en la *d. 9, q. 3.* Según todo esto parece que tenemos que suponer que había una redacción articulada toda ella en *Controversiae* y *Quaestiones* sobre el tema del alma, que seguramente no sería de Suárez, sino de algún discípulo suyo, que conocía, no obstante, muy bien el original suareciano. El Ms. P_2 habría tomado esta segunda parte del tema psicológico general de la redacción articulada en Controversias, quizás porque el amanuense carecía del original del que había copiado P_1. Al final de P_2 (*f. 286*) leemos, a modo de colofón, esta frase: "*Postquam de anima et eius potentiis in communi, et etiam de exterioribus sensibus in libro praecedenti actum est, in hoc de sensibus exterioribus, de intellectu et voluntate, de potentia motiva et tandem de anima separata, eo ordine, pertractabimus*". Habría, pues, dos libros por lo menos divididos en Controversias, de los que desconocemos todo el primero, al haber sido utilizada en su lugar la redacción articulada en Disputas. En general, las Controversias de P_2 exponen, en primer lugar, una serie de cuestiones fundamentales, seguidas de sus correspondientes contraargumentos —en muchos de los cuales no sólo sigue a este "*autor*" innominado, sino que se aducen otros más, incluso más agudos en la problemática que presentan—. A continuación se da la solución de los problemas propuestos, aduciendo, entre otras, la oponión de este "*autor*".

Como en estas Controversias hay temas que no tienen paralelo ni en *S* ni en *L,* ni en P_1, he creído conveniente transcribir en las notas literalmente los más importantes, según mi criterio personal, dando sólo la referencia de los otros temas originales de P_2 que no tengan tanto interés. Helos aquí:

P_2

ff. 289[v]: Trata sobre la razón de las asociaciones imaginativas.

ff. 313: Sobre las sustancias de las cosas materiales.

ff. 313: Sobre la analogía de conveniencia entre Dios y el alma humana, por razón de su espiritualidad.

ff. 313: Sobre el conocimiento del alma por reflexión.

ff. 313[v]: Sobre el modo de conocer los actos de la voluntad por medio de los del entendimiento.

ff. 313[v]: Sobre el modo de conocer las negaciones y los entes de razón.

ff. 314[v]*-315, 4 ss.*: Sobre la memoria y el conocimiento espiritual de las sustancias materiales (*).

(*) "Sed aliqui dicunt sufficere ad memoriam actuum cognitio illarum rerum, quae actum circumstabant. Sed hoc videtur impossibile, nam cum cognosco Angelum, res quae circumstat est tempus tale, vel talis locus, in quo homo cognoscit; et cognitio talis loci non est sufficiens ad inducendum in cognitionem talis actus, cum in tali loco posset non operari et non hoc vel illo modo.—Praeterea. Quia vel in specie talis loci manet distinctus modus quando operor ac quando

*ff. 317*ᵛ*-321*ᵛ: Sobre las relaciones entre fantasía y entendimiento: amencia, sueño, olvido, lesiones orgánicas, etcétera.

*ff. 318*ᵛ *ss.*: Sobre el modo cómo la fantasía mueve el entendimiento (**).

*ff. 321*ᵛ*-324*: Sobre si la potencia apetitiva difiere de la cognoscitiva. (Todo este párrafo es nuevo, si exceptuamos: *f. 322*ᵛ*, 5-10*). Se opone a Scoto: Que cada potencia tenga su propio apetito. Defiende —en contra de San Gregorio, *Sent. II, d. 5, q. única*—, que no se puede dar "*volitum sine sui cognitione*". En *f. 331*ᵛ*, 17-19* se confirma esta postura.

---

non operor, et tunc iam operationis datur species aut modificatio illius; vel eodem modo se habet semper, et tunc eodem modo inducet in cognitionem, etc.—Et idem potest argui de qualibet re circumstanti.—Tandem. Quia aestimativa habet species non sensatas ab aliis sensibus; ergo similiter intellectus poterit habere species a nullo sensu antea perceptas, sicut aestimativa ex specie colorati elicit speciem convenientis, ita ex cognitione rei sensibilis poterit intellectus..., etc.—Confirmatur. Si imaginatio potest efficere in se speciem rei impossibilis —ut ex S. Thoma, supra diximus—, cur intellectus non poterit in se efficere speciem rei spiritualis? Sed dices: Si cognoscuntur haec omnia per species proprias, ergo directe et proprie, sicut sensus interiores cognoscunt directe sensationes exteriores. Respondeo: Non est species immediate desumpta ex re ipsa, vel ex eius similitudine, sed ex actu connotato et improprio, quo illa sunt cognita; et ideo est reflexa et impropria cognitio...—Ad argumenta primae opinionis [substantiae cognoscuntur directe et per proprios conceptos]. Ad primum. Respondeo substantiam materialem cognosci a nobis conceptu proprio, id est illi tantum debito et non aliis rebus communi; non tamen proprio vel distincto. Non vero cognoscimus illam ut est in se, sed in confuso, quatenus est principium talium proprietatum, et hoc est sufficiens ad eam cognitionem quidditativam, quae pro hoc statu habere potest. Quidditas autem materialis est obiectum proportionatum, etiam si sit sensibilis, vel si per se non sentiatur; sufficit quod eius proprietates sint sensibiles, quae cognoscentur directe; at ipsa res per reflexionem, sed multo distinctiori cognitione, quam res spirituales, quarum effectus vix percipimus a quo determinate procedant."

(**) "... operante enim phantasia probabilius videtur etiam intellectum necessario operari, nam tunc vel producitur species de novo, vel excitatur alterius usus; sed tunc intellectus est naturale agens; ergo.—Quare, si voluntas vult illum ab operatione impedire debet etiam et operationem phantasiae suspendere, et quia supra illam non habet plenum dominium, unde ortum haberent motus primo primi et aliae subitae cogitationes quae evitari non possunt. Et si operatio phantasiae non esset sufficiens determinativum intellectus, non posset assignari quid sit, et cur aliquando est et aliquando non.—Sed contra. Ab ipsa nativitate homo incipit habere usum phantasiae sicut bruta, cum quibus in illo statu convenit; sed tunc non habet usum intellectus, alias haberet species in intellectu reservatas, atque adeo posset recordari eorum quae ab infantia gessit... Sed ad hoc posset dici quod in usu pendet a phantasia...; phantasia autem aliquando amittit aliquas species, quibus deperditis, deperditur etiam usus earum, quae illis correspondent in intellectu. Species autem phantasiae, cum sint materiales, pendent a dispositione materiali obiecti, et ideo sunt corruptibiles. Sed quare magis istae, quam illae corrumpantur, cum sint in eadem parte eiusdem subiecti? Vel recurrendum [est] ad [spiritus] vitales, quibus inesse diximus supra, lib. 3, Contr. 1, q. 1; vel quae est antiquior, nisi mediis actibus renovetur, paulatim per indispositionem subiecti remittit ac (?) tandem corrumpitur."

ff. 342 ss.: Sobre la libertad de la voluntad; el conocimiento del bien y del mal (***).

ff. 354v-355: Sobre el espacio y el tiempo (****).

Existen, además, temas que *P* no trata. Por ejemplo el de la abstracción, que ocupa en *S* desde el *f. 218v* hasta el *f. 221v* (*d. 9, q. 3*).

La correlación temática entre las *Controversiae* y las *Disputationes* tanto de *S* como de *L*, véase en el apartado siguiente.

(***) "Sed contra. Licet sensus naturaliter aprehendit ut bonum vel malum quod exterius ut tale repraesentatur, sic etiam ratio naturaliter apprehendit et iudicat bonum vel malum quod apparet tale; ergo sicut in illa apprehensione sensus non est libertas radicalis, ita nec in intellectu... Ad primum respondeo voluntati ab intrinseco competere per se ipsam posse operari libere; sed praeterea potest operari necessario, vel quoad specificationem respectu boni, in quo nulla apparet ratio mali, vel etiam quoad exercitium respectu summi boni evidenter propositi, quod solum proponitur in patria. Et respectu boni particularis sine deliberatione et advertentia propositi, ut in motibus primo primis. Et hinc provenit divisionem operationis voluntatis in liberam et necessariam. Liberum enim habet pro causa velle agentis; naturale vero habet pro causa ipsum esse rei. Et cum operatio sequatur esse, operatio naturalis determinatur ad verum, quia esse naturale uno tantum modo se habet; non vero liberum, quia sequitur formam cum deliberatione propositam, quae non se habet eodem modo. Et cum in libertate reperiatur hoc duplex esse, scilicet naturale et liberum, etiam duplex operatio. Ratio enim naturae sicut subiecto est indita, et quasi transcendentaliter imbibita rei, quasi res, quae est voluntas, non sit aliqua natura, sed in ratione causandi, quia ut sic causat libere, ut natura vero necessario. Ex quo potest [sequi] unum modum operandi fundari in alio, atque adeo utrumque posse convenire eidem rei. Omnis enim res naturalis habet aliquam operationem naturalem; sed voluntas est res naturalis; [ergo]. Ex quo etiam sequitur voluntatem posse necessitari a Deo. Cum enim talis modus operandi in ordine ad aliqua non ei repugnet, poterit Deus in ordine ad omnia illum tribuere, non attemperando se voluntati, sed concurrendo eo modo quo cum igne, aut cum aliis causis naturalibus concurrit."

(****) "Respondeo substantiam, prout est a parte rei, semper habere aliquem modum intrinsecum, ratione cuius est in tali loco, sicut et alium, ratione cuius est in tali tempore. Unde sicut in tempore est per suam substantiam, sed in ordine ad durationem —saltem imaginariam—, ita et per suam substantiam est in loco, sed in ordine ad locum extrinsecum verum vel imaginarium, circa quem potest operari. Qui contactus imaginarius saltem sufficit, sicut diximus de eo qui est in vacuo. Forsan tamen ex natura sua occupat tantum spatium, quantum posset per informationem occupare, in quo erit, si per voluntatem ad minorem vel maiorem non se extendat. Licet enim habeat prefixos terminos —nec enim potest ubique esse—, sed hoc habet latitudinem. Nec est par ratio de corpore quanto, quia non habet dominium in (?) se. Si tamen haberet potestatem rarefaciendi vel condensandi suum corpus, posset illud in maiori vel minori loco constituere. Nec mirum est eamdem substantiam animae maiorem vel minorem locum occupare, si occupat per informationem, in ordine ad quam possumus id intelligere, id est, quando est taliter, ut possit informare magnum corpus, dicitur esse in magno loco, sicut Angelus, quando habet applicatam suam virtutem, id est, quando est taliter, ut possit movere magnum corpus, tunc est in magno loco. In quo eadem est difficultas."

CORRESPONDENCIAS ENTRE *S, P* Y *L*

a) S_1 *y* L_1. La redacción *B* (= ? L_1), por ser una refundición, ofrece una correspondencia con la juvenil sólo en el contenido, que podríamos determinar como sigue:

L_1: lib. 1, c. 1	*S* y *P*: d. 1, qq. 1 y 2
lib. 1, c. 2	d. 1, q. 3
lib. 1, c. 3	d. 1, q. 4
lib. 1, c. 4	d. 2, qq. 1 y 2
lib. 1, cc. 9-11	d. 2, q. 3
lib. 1, c. 12	d. 2, q. 4
lib. 1, cc. 6.8	d. 2, q. 5
lib. 1, cc. 5.7	d. 2, q. 6

En la *d. 1, q. 1,* los Mss. *S* y *P* siguen más de cerca el texto de Aristóteles que *L.* Se expone la doxografía y la crítica de las opiniones contrarias al concepto de alma de Aristóteles, lo que no aparece en *L,* que sólo se limita a presentar algunas opiniones de filósofos que niegan la sustancialidad del alma y su capacidad de informar el cuerpo. Esta ausencia de los pensadores griegos y clásicos, tales como Leucipo, Demócrito, Hipón, Diógenes, Heráclito, Alcmeón, Jenócrates, Arquelao, Anaxágoras, Empédocles, Galeno, Cicerón, etc., en la redacción *B* (correspondiente a L_1) no supone —como interpreta Carreras Artau— [29] que haya sido "*deshumanistizada*" a consecuencia de la "*nueva vocación teológica de su autor*", [30] sino más bien que Suárez se desprendió en su nueva redacción de la férrea y escolástica disciplina de seguir el texto aristotélico del tratado *De Anima,* en el que se citan todos estos autores. Lo que sí es cierto es que la redacción juvenil tiene una actitud más crítica en cuestiones teológicas, remitiéndolas, con buen criterio metodológico, a la competencia del teólogo. [31] No obstante, trata el Ms. *S* cuestiones teológicas relacionadas con temas psicológicos que la edición de Alvares omite. Por ejemplo, en la *d. 4, q. 9* (*f. 109*), donde presenta un argumento de valor teológico para probar que también la mujer es sujeto de la potencia generativa. Y en *d. 5, q. 5* (*f. 129*[v]) responde a una de las dificultades presentadas en la cuestión sobre el "*verbum mentis*", arguyendo con elementos teológicos tomados de la

[29] o.c. Pensamiento 15 (1959) 304.

[30] Ib.

[31] "Haec difficultas theologiam sapit" (*S*: *f. 15*). Esta misma actitud se advierte a lo largo de todo el Ms. *S*: "non est philosophicum" (*S*: *f. 230*); "metaphysici negotium" (*S*: *f. 252*); "sed hoc movent theologi" (*S*: *f. 265v*); "illud longius examinare theologi est" (*S*: *f. 286v*); "ex multis principiis theologiae pendet" (*S*: *f. 297v*); etc.

"*visión beatífica*", que también silencia la edición de Alvares. Esto se debe, sin duda, a que cuando Suárez escribe la primera redacción del *De Anima* aún no había tratado por escrito problemas teológicos, mientras que cuando Alvares publica en 1621 su edición, se cree en el derecho de omitir estos temas, por su cuenta, remitiendo al lector a otras obras ya escritas por Suárez sobre los mismos.

También en esta *q. 1* (*d. 1*) aparece en el Ms. *S* un estudio sobre la interpretación de la expresión aristotélica "entelécheia", referida a Cicerón (*f. 12*), que no se encuentra en la edición de Alvares.

En la *q. 2* de la misma *d. 1* —que en realidad es bastante original del Ms., a excepción del problema de la separabilidad de la operación con respecto al acto (*V*: *p. 483 s.*)—, realiza Suárez un análisis sobre el acto y sus clases, en discusión con Cayetano, que no aparece en la edición.

La *q. 3* estudia, de una manera original, el problema de la univocidad de la definición de alma en Aristóteles, y la teoría de su relación con el cuerpo, dando en este contexto una opinión (no existen relaciones trascendentales: *f. 21*), que después retractará él mismo en las *Disputationes Metaphysicae* (*DM 47, 3, 10*). También dentro de este mismo contexto insiste el Ms. *S* más que la edición en la posibilidad de comprender mejor y más fácilmente ("*facilius*") —aunque sólo sea "*per accidentia*"—, la organización psicofísica del cuerpo, prescindiendo de la información del alma (*f. 20*). Igualmente, da Suárez aquí mayor amplitud a la finalidad como causa demostrativa "a priori" del alma, mientras que la edición —aunque la concede, hasta cierto punto— no se la atribuye a Aristóteles. El Ms. presenta también una mayor agresividad en su enfrentamiento con Sto. Tomás que la edición, que silencia esta crítica. Por el contrario, la edición amplía más el tema de la divisibilidad de las almas inferiores, la vegetativa, sobre todo.

La *d. 2* comienza con una enumeración muy bien hecha de las conclusiones aristotélicas, contenidas en el *c. 2* del *lib. B* del tratado *De Anima* del Estagirita, que falta en la edición.

En la *q. 2* de esta misma *d. 2* se insiste mucho sobre el problema de si la sensación es un "*agere*" o un "*recipere*", problema que no estudia la edición, por lo que se aprecia un interés en el joven Suárez por estudiar detenidamente el texto aristotélico, que presenta expresamente esta cuestión referente a si la sensación es o no una "*alteratio*".

La *q. 3* difiere del texto de la edición en la importancia que da a la cuestión de la inmortalidad del alma, según la mente de Aristóteles. Mientras el Ms. *S* dice: "*Forte mirabitur quis quod inter tantos philosophos nulla principis eorum mentionem fecerimus...*" (*f. 37*), la edición —que dedica todo el *c. 11* del *lib. 1* a este tema— adopta una postura mucho más libre: "*Quamvis ad praedictarum veritatum certitudinem non multum referat, quid de illis Aristoteles senserit...*" (*V*: *p. 542*). Por lo demás, este tema es muchísimo más amplio en la edición que

en el Ms., debido, sin duda, a las implicaciones teológicas inherentes al tema de la inmortalidad del alma humana.

La *q. 4* estudia temas de interpretación de textos aristotélicos, que faltan por completo en la edición. Así, por ejemplo, por qué dice Aristóteles que el estudio del "noũs" pertenece a otra consideración ("*alia est ratio*": *ff. 47*v *s.*), en lo que da una interpretación distinta a la de Sto. Tomás, que no aparece en la edición. En otra importante discusión: si el alma, en cuanto intelectiva, puede ser forma del cuerpo, sigue a Escoto, y se opone a Cayetano, haciendo una diferenciación entre lo intelectivo, como potencia y como principio constituyente. Este análisis no aparece en la edición con tanta claridad como en el Ms. También falta en aquélla el problema del origen del alma (*ff. 53*v *ss.*). Igualmente, y en esta misma cuestión (*ff. 50 ss.*), al hablar de la posible repugnancia entre subsistencia y causalidad informativa del alma, debida a la proporción que debe existir entre potencia y acto, el Ms. se opone a Sto. Tomás, mientras que la edición silencia esta crítica, limitándose a decir que hay dos clases de subsistencias espirituales. El texto criticado de Sto. Tomás es *1 p., q. 76, a. 1, ad 5,* donde el Aquinate afirma que el ser del compuesto es el ser del alma; a lo que se opone Suárez, basándose en la no distinción real entre esencia y existencia. También se extiende mucho más aquí el Ms. que la edición sobre el problema de la "unio" entre alma y cuerpo (*ff. 50*v *s.*), que más tarde tratará Suárez en las *Disputationes* (*DM 36, 3*). En este tema se opone a Cayetano, lo que silencia la edición.

Pasando ahora a la *q. 6,* advertimos que aborda ampliamente el problema de la implicación de un grado de alma en otro ("*continentia*": *ff. 59*v*-62*v), con el objeto de salvar la unidad sustancial; problema éste que el texto de Alvares toca desde otro ángulo.

b) L_2 *y* S_2: Las correlaciones entre el texto no reelaborado por Suárez (S_2) y el correspondiente, tal y como nos lo presenta la edición de Alvares (L_2), presentan las siguientes variantes: 1) correcciones estilísticas. Son innumerables, pero no varían esencialmente el contenido. El P. Alvares no creyó conveniente editar un texto excesivamente "escolar", y lo sometió a una redacción estilística algo más elegante, según su criterio. 2) Correcciones que desarrollan el texto original. Explicitan, en primer lugar, algunas de las abreviaturas propias de la época. Son también numerosas, pero, como las primeras, no varían el contenido. 3) Omisiones. Se omiten extensas partes del texto manuscrito, ya refiriéndolas a otras obras de Suárez, que no existían aun cuando se redactó el manuscrito juvenil —y esto no es demasiado grave—, ya eliminándolas sencillamente porque no le parecían convenientes al editor. Entre estas últimas se encuentra, por ejemplo, la cuestión del instinto de los animales (*ff. 67*v*-69*); la de la existencia de una causalidad metafísica, distinta de la física, entre la potencia cognoscitiva y la apetitiva (*f. 87*); algunas explicaciones aclaratorias sobre el "verbum mentis" (*ff. 123*v,

125); sobre si el "actus cognoscendi" es "similitudo rei cognitae" (*f. 127*[v]). O bien las omite por parecerle demasiado ceñidas al texto aristotélico, como son las introducciones a las *disputationes* que enumeran las conclusiones aristotélicas. También omite toda la cuestión sobre la libertad de la voluntad (*ff. 261-265*[v]), advirtiendo expresamente esta omisión: "*Caput hoc integrum ex autographo praeterivimus, quoniam late tractatur in priori tomo de Gratia... et in Metaphysica, dist. 19 a sect. 2*" (*V*: *pp. 773 s.*). 4) Adiciones. Intentan dar una explicación sobre temas controvertidos, variando, a veces, el sentido de Suárez. Por ejemplo, sobre el problema del "*conceptus obiectivus*" del que el editor Alvares da más bien la interpretación de Cayetano que la de Suárez, añadiendo expresamente "*conceptus obiectivus*" allí donde el Manuscrito sólo dice "*prima intentio obiectiva*" (*f. 217*[v]). [32]

La correlación entre disputas y cuestiones, por una parte, y libros y capítulos, por otra, es como sigue:

S_2	d. 2, q. 7	L_2	lib. 1, c. 13
	q. 8		c. 14
	d. 3, q. 1		lib. 2, c. 1
	q. 2		c. 2
	q. 3		c. 3
	d. 4, q. 1		c. 4
	q. 2		c. 5
	q. 3		c. 6
	q. 4		c. 7
	q. 5		c. 8
	q. 6		c. 9
	q. 7		c. 10
	q. 8		c. 11
	q. 9		c. 12
	d. 5, q. 1		lib. 3, c. 1
	q. 2		c. 2
	q. 3		c. 3
	q. 4		c. 4
	q. 5		c. 5
	q. 6		c. 6
	q. 7		c. 7
	d. 6, q. 1		c. 8
	q. 2		c. 9
	q. 3		c. 10
	q. 4		c. 11
	q. 5		c. 12
	q. 6		c. 13

[32] Pueden verse estas variantes en el Aparato Crítico de nuestra edición. Gil Colomer da también largas relaciones de las mismas (o.c. I, pp. 47-64; 164, not. 112).

d. 7, q. 1
q. 2
a. 3
q. 4
q. 5
q. 6
q. 7
q. 8
q. 9
q. 10
q. 11
q. 12
q. 13
q. 14
q. 15
q. 16
d. 8, q. 1
q. 2
d. 9, q. 1
q. 2
q. 3
q. 4
q. 5
q. 6
q. 7
q. 8
q. 9
q. 10
d. 10, q. 1
q. 2
q. 3
d. 11, q. 1
q. 2
q. 3
d. 12, q. 1
q. 2
q. 3
d. 13, q. unica
d. 14, q. 1
q. 2
q. 3
q. 4
q. 5
q. 6
q. 7
q. 8
q. 9
q. 10
c. 14
c. 15
c. 16
c. 17
c. 18
c. 19
c. 20
c. 21
c. 22
c. 23
c. 24
c. 25
c. 26
c. 27
c. 28
c. 29
c. 30
c. 31
lib. 4, c. 1
c. 2
c. 3
c. 4
c. 5
c. 6
c. 7
c. 8
c. 9
c. 10
lib. 5, c. 1
c. 2
c. 3
c. 4
c. 5
c. 6
c. 7
c. 8
c. 9
c. 10
lib. 6, c. 1
c. 2
c. 3
c. 4
c. 5
c. 6
c. 7
c. 8
c. 9
c. 10

c) *S y P*: El Ms. *S* nos dice expresamente que es un duplicado, como ya hemos señalado previamente al tratar sobre el mismo. Ya hemos también insinuado que puede tratarse de una copia de la supuesta redacción *C*, o bien del mismo autógrafo, aunque esto último lo hemos dejado como bastante improbable.

La relación entre *S* y *P* no es tan clara como supone Gil Colomer. [33] Parece evidente que *P* no es una copia de *S*:

1) Las lagunas existentes en ambos manuscritos no son las mismas. [34]

2) Hay varias palabras erróneamente transcritas en *P*, que aparecen correctas en *S*. Así, por ejemplo, *P* escribe: "*aeris*", [35] mientras que *S* transcribe correctamente "*corporis*". [36] *P* transcribe "*homine*" por "*hoc*", [37] que es la lectura correcta de *S* y *L*. Donde *S* pone "*cognitione*", [38] *P* transcribe "*eo genere*"; y donde *S* escribe "*per*", [39] *P* escribe "*saepe*". En vez de "*absolute*", [40] *P* pone "*ab Aristotele*"; en vez de "*traduce*", [41] *P* transcribe "*extra dei esse*". Señal de que *P* tenía esta expresión "*traduce*" como una abreviatura: (tra = extra; du = dei, ce = esse).

3) *P* no tiene los mismos errores que *S*, al intercalar, por ejemplo, erróneamente la línea "*quod...ita*". [42] Según la regla, comúnmente aceptada, la dependencia de dos manuscritos está determinada más por los errores comunes que por las coincidencias correctas. Y podemos decir, en nuestro caso, que los errores (lagunas, interpolaciones, falsas lecturas, etcétera) no son los mismos en *S* que en *P*.

Lo más seguro es que ambos manuscritos dependan de un tercero anterior, pues en algunos casos tienen errores comunes. Por ejemplo, ponen ambos "*sensibilia*" en vez de "*insensibilia*"; [43] "*Constantiensi*" en vez de "*Constantinopolitano*". [44] Algunos ejemplos señalados por Gil Colomer en defensa de la depedencia de *P* respecto de *S* no tienen ningún valor, pues supone que *P* transcribe el mismo error que *S*, al citar el libro *De Asse* de Budeus, creyendo que se trata de una abreviatura (por "*De Assentione*"). En realidad, es la transcripción íntegra

---

[33] o.c. I, p. 281, not. e.
[34] *Cfr.* las lagunas de *P* en not. 25, *supra*; las de *S* en nuestro Aparato Crítico.
[35] f. 265v.
[36] f. 169v.
[37] f. 104.
[38] f. 224v.
[39] f. 225.
[40] f. 5v.
[41] f. 54v.
[42] f. 178v.
[43] f. 183v.
[44] *S*: f. 41v.

del libro *De Asse* de Budeus, y no una abreviatura. Esto demuestra que Gil Colomer no ha compulsado las citas del Manuscrito.

4) Cuadro de las correlaciones en la articulación entre *S* y *P* (entre paréntesis la articulación correspondiente de *L*).

S	P	L
d. 7, q. 13	d. 7, q. 13	(III 26)
q. 14	— —	(III 27)
q. 15	— —	(III 28)
q. 16	— —	(III 29)
d. 8, q. 1	Contr. 1, q. 1	(III 30)
q. 2	q. 2	(III 31)
d. 9, q. 1	— —	(IV 1)
q. 2	Contr. 2, q. 1	(IV 2)
q. 3	q. 2	(IV 3)
q. 4	qq. 3 y 4	(IV 4)
q. 5	q. 5	(IV 5)
q. 6	q. 6	(IV 6)
...	...	...
q. 10	q. 10	(IV 10)
d. 10, q. 1	Contr. 3, q. 1	(V 1)
q. 2	q. 4	(V 2)
q. 3	q. 5	(V 3)
d. 11, q. 1	Contr. 4, q. 1	(V 4)
q. 2	q. 2	(V 5)
q. 3	—	(V 6)
d. 12, q. 1	Contr. 5, q. 2	(V 7)
q. 2	q. 1	(V 8)
q. 3	—	(V 9)
d. 13, q. única	Contr. 3, qq. 2 y 3	(V 10)
d. 14, q. 1	— —	(VI 1)
q. 2	Contr. 6, q. 2	(VI 2)
q. 3	— —	(VI 3)
qq. 4-7	q. 3	(VI 4-7)
q. 8	— —	(VI 8)
q. 9	q. 1	(VI 9)
q. 10	— —	(VI 10)

Damos a continuación los títulos de las Controversias del Manuscrito P_2:

Contr. 1: *De sensibus interioribus* (*f. 286*)
q. 1: Utrum sit necessarius sensus interior (*ff. 286-292*).
q. 2: Utrum sint plures sensus interiores (*ff. 292-297*[v]).

Contr. 2: *De intellectu* (*f. 298*)
q. 1: Utrum sit necessarius intellectus agens distinctus a possibili (*ff. 298-307*).
q. 2: Utrum obiectus intellectus sit universale vel singulare (*ff. 307-311*).

q. 3: Utrum obiectum intellectus sit materiale vel spirituale (*ff. 311-315*^{v}).
q. 4: Utrum intellectus in operatione pendeat a sensu (*ff. 315*^{v}*-321*^{v}).

(aquí se interrumpe el texto, intercalándose las *Contr. 3-6,* y sólo al final del Manuscrito reanuda *P* las cuestiones de esta *Contr. 2,* repitiendo, aunque con otro título, la *q. 4.* Nosotros seguimos la articulación lógica, dando los *ff.* de *P*).

[q. 4: Quomodo intellectus cognoscat sensibilia per accidens (*ff. 363-366*)].
q. 5: Quomodo intellectus cognoscat se, animam et quae sunt in ipsa (*ff. 366-367*^{v}).
q. 6: Quomodo possimus pro hoc statu Deum et substantias separatas cognoscere (*ff. 367*^{v}*-370*^{v}).
q. 7: Utrum intellectus noster pro hoc statu pendeat in operatione a phantasia (*ff. 370*^{v}*-372*^{v}).
q. 8: Quid sint intellectus agens et possibilis (*ff. 372*^{v}*-376*^{v}).
q. 9: Utrum intellectus practicus et speculativus sint potentiae distinctae (*ff. 376*^{v}*-381*).
q. 10: Utrum in parte intellectiva sit memoria vel alia potentia ab intellectu distincta (*ff. 381-381*^{v}).

(el texto del Ms. *P* se acaba definitivamente aquí con la siguiente frase: "*in ea potentia conservari, in qua primo recipiuntur. Sed adhuc est dubium an intellectus...*)

Contr. 3: *De potentia appetitiva in communi* (*f. 321*^{v})
q. 1: Utrum potentia appetitiva differat a cognoscitiva (*ff. 321*^{v}*-324*^{v}).
q. 2: Utrum potentia appetitiva differat a motiva (*ff. 324*^{v}*-326*).
q. 3: Utrum potentia appetitiva sit perfectior motiva et cognoscitiva (*ff. 326-328*^{v}).
q. 4: Utrum obiectum potentiae appetitivae sit bonum (*ff. 328*^{v}*-330*).
q. 5: Utrum actus potentiae appetitivae fiat ab obiecto (*ff. 330-333*).

Contr. 4: *De appetitu sensitivo* (*f. 333*)
q. 1: Utrum appetitus sensus sit unica potentia (*ff. 333-336*).
q. 2: Qui sunt actus appetitus sensitivi (*ff. 336-340*).

Contr. 5: *De voluntate* (*f. 340*)
q. 1: Utrum voluntas sit potentia libera (*ff. 340-346*).
q. 2: Qui sint voluntatis actus (*ff. 346-349*).

Contr. 6: *De anima separata* (*f. 349*).
q. 1: Utrum animam sit magis naturale esse separatam quam esse in corpore (*ff. 349*^{v}*-352*^{v}).
q. 2: Utrum anima separata sit in loco (*ff. 352*^{v}*-356*).
q. 3: Quid cognoscat anima separata (*ff. 356-357*^{v}).

ALGUNOS DATOS SOBRE TRABAJOS REALIZADOS HASTA AHORA SOBRE EL TRATADO "DE ANIMA" DE SUÁREZ

Con motivo del IV centenario del nacimiento del P. Suárez en 1948, la sección de Historia de la Filosofía Española de Barcelona, recién fundada a la sazón por el Prof. D. Tomás Carreras Artau, se encargó

de la edición de los capítulos inéditos (los 12 primeros del primer libro, según la edición de Alvares) del tratado *De Anima* de Suárez. Pero, a pesar de la buena disposición por parte de todos, según se puede comprobar en la carta que el P. Ramón Ceñal escribió al Dr. Carreras, [45] la edición no se llevó a cabo.

Un discípulo del Dr. Carreras, R. Gil Colomer, inició el trabajo de publicación, en forma de tesis, de estos 12 primeros capítulos, intentando hacer una edición lo más crítica posible de los mismos, utilizando los Ms. de Salamanca y de Pavía, para determinar las variantes textuales. No se trata, pues, en esta tesis de una edición crítica de *todo* el tratado *De Anima.*

Pero, además, esta tesis adolece de bastantes deficiencias, a pesar de lo meritorio de su esfuerzo. He podido comprobar la existencia de bastantes lagunas en la transcripción del texto, debidas a error en la copia del manuscrito de Salamanca. [46] También da lecturas incorrectas del Ms. *S.* [47] No siempre da en el texto la lectura más correcta entre los dos Mss., sino que siempre ofrece la versión de *S*, a pesar de que esté semántica o sintácticamente equivocada. [48] Además, no parece comprobar las citas del Ms., limitándose a dar en la mayoría de los casos la misma referencia que aparece en el Ms. Esto hace que los mismos errores del Ms. aparezcan en la edición de Gil Colomer. [49] La puntuación no es siempre la adecuada, dando lugar a confusiones. [50] Le quedan bastantes autores por identificar. Así, no determina la identidad de Angelo Policiano, ni la de Rodolfo Agrícola, insinuando que se trata de Angelo de Aretio y de Rodolfo Coloniensis. Tampoco identifica a Celio Rodigino. [51] Insinúa también, como ya hemos mencionado antes, que el libro *De Asse* de Budeus es el *De Assentione* (?). En lo que se

---

45 "El Sr. Zaragüeta y el Comité de Madrid para el Congreso de Filosofía de Barcelona está muy interesado en la edición de los doce primeros capítulos inéditos del 'De Anima' de Suárez...; al comunicar yo a los Sres. del Comité el deseo de Vd. de inaugurar con esa edición los trabajos de la Sección de Historia de la Filosofía Española de su digna dirección, todos unánimemente se manifestaron muy complacidos en ceder a Vd. plenamente la dirección y ejecución de esa iniciativa..." (Citado por Gil Colomer, o.c. I, p. 162, not. 84).

46 Por ejemplo: pp. 77, 87-89, 98, 107, 116, 118, 190, 199, 203, 220, 238, 375, etc.

47 "alio habere" en vez de "odio habere" (o.c. II, p. 128); "aliquando" en vez de "aliae vero" (o.c. II, p. 129); "perfecte" en vez de "per se" (o.c. II, p. 375), etc.

48 "suis cruciatibus externis" en vez de poner, según el texto original citado: "saevis... aeternis" (O.c. II, p. 137).

49 Así, por ejemplo, pone: "Ez 28", en vez de "Ez 18" (o.c. II, p. 209). Confunde el libro de S. Agustín "*De baptismo parvulorum*" por el "*De baptismo contra Donatistas*" (o.c. II, p. 394).

50 "... refert idem de Cleanthe...", en vez de poner más exactamente: "refert idem. De Cleanthe... (o.c. II, p. 143). "Super illum locum Abulensis...", en vez de decir: "super illum locum; Abulensis..." (o.c. II, p. 186).

51 o.c. II, p. 140.

refiere al primer volumen de esta tesis: "*Estudio histórico-crítico y doctrinal*", he podido comprobar que copia literalmente mi trabajo sobre la Antropología de Suárez [52] en los apartados A-D; F; H, [53] sin citar para nada mi trabajo, a pesar de que lo incluye en la bibliografía general. [54]

LA EDICIÓN DE PARÍS [*V*]

Puede verse una relación de los errores cometidos en esta edición en el artículo de Carbonero y Sol [*La Cruz* 1 (1886) 158-173]. Yo, por mi parte, quisiera dar algunos ejemplos de equivocaciones cometidas en esta edición: en vez de "*senum inspicillis*" pone "*sensum inspicillis*" (*V*: *III 17, 5*); en vez de "*in vola manus*" pone "*in sola manu*" (*V*: *III 28, 3*); pone "*spiritus*" en vez de "*strepitus*". Otros muchos errores los podrá verificar el lector en el Aparato Crítico, donde, en estas ocasiones, damos la lectura con (?) de la edición Vivès (*V*). Pasamos por alto los errores en las citas.

TRADICIÓN ARISTOTÉLICA-TOMISTA DEL TRATADO "DE ANIMA" DE SUÁREZ

El tratado de Antropología suareciana que ha llegado hasta nosotros fue, como sabemos, la obra de un joven filósofo de 25 años de edad. El arrollador éxito de su gran obra metafísica, teológica y jurídica suscitó quizás en el ánimo del ya experimentado Suárez una especie de recelo, al ver que uno de sus más entrañables objetos de estudio: el hombre, había quedado rezagado, y su manuscrito cubierto de polvo en los estantes de su biblioteca particular. Era aquel manuscrito leído por primera vez en Segovia en 1572 y escrito con la característica libertad e independencia que le dieron sus años juveniles. El espíritu de realizar una investigación "*per viam propriae inventionis*", y no sólo "*per disciplinam*", quedó plasmado en aquel manuscrito lleno de nervio y agresividad, incluso ante figuras tan conspicuas como Aristóteles, Sto. Tomás o el cardenal Cayetano. Su carácter innovador, que le valió en más de una ocasión frecuentes críticas por parte de los anquilosados repetidores "por cartapacios", no tuvo en aquella ocasión de su mocedad obstáculo alguno para expresarse. Pero ya entonces experimenta el mismo Suárez el estigma de su situación histórica, que le impidió echar por la borda el bagaje histórico que le legaron sus antepasados, poniendo freno a este espíritu innovador e independiente. No es Suárez

---

52 *Die Anthropologie des Suárez,* Freiburg i. Br. 1962.
53 o.c. I, pp. 106-112; 115-117, 127s; 138-142.
54 o.c. I, p. XIII.

un pensador "clásico", sino dramáticamente tenso, que quiere agotar las posibilidades antes de decidirse por una postura determinada, lo que le obliga a un análisis casi exhaustivo de la literatura filosófica. Esto ha producido en algunos de sus críticos la sospecha de eclecticismo. Pero Suárez, como ya lo hemos intentado explicar antes, al hablar de las fuentes del tratado *De Anima,* no es un ecléctico, sino un pensador históricamente condicionado, pero sincero y pulcro ante la misma realidad de las cosas.

Pero un día el teólogo quiso revisar al filósofo. Y aquel manuscrito volvió a ser tomado en las manos del teólogo consumado, y a pesar de la nostalgia que quizás su nueva lectura suscitó en su ánimo, tuvo que ser sometido a la crítica y revisión. Aquellas frases "*Haec difficultas theologiam sapit*"; "*non est philosophicum*", etc. que aparecían en el manuscrito juvenil —y que revelan un cierto recelo por la teología—, tuvieron que ceder el paso a otras más halagüeñas para ésta. De esta manera intentó Suárez realizar su gran obra antropológica que pudiera parangonarse con su teología.

Desde que Aristóteles escribió su tratado "*De Anima*" han sido innumerables las obras que con este mismo título se han publicado, cuyo estudio histórico-crítico creo que aún está por hacer. Indefectiblemente, este título y su contenido interno restringió, no sólo en Aristóteles, sino también en los otros investigadores que fueron a su zaga, el ámbito del estudio antropológico, reduciéndolo casi al estudio del alma. El mismo Aristóteles no quiso escribir un tratado de Antropología, sino "*De Anima*", dejando la organización somático-física para otras obras suyas: los tratados sobre los animales, y la estríctamente humano-espiritual para sus "*Éticas*".

El cristianismo intentó salvar el "compositum", el hombre íntegro, pues todo él, y no sólo su alma, era el sujeto de la resurrección; sin embargo, casi todos los tratados "*De Anima*" cristianos se ceñían más al estudio del alma racional, como forma única del cuerpo, si no iban por los derroteros del platonismo o neoplatonismo, que con su concepción espiritualizante del alma ponían un fundamento menos sospechoso que el biologismo aristotélico para el "hombre espiritual". El mismo Sto. Tomás, en la introducción a su tratado sobre el hombre —contenido en su *Summa* (desde la *q. 75* de la primera parte)—, nos dice que la naturaleza del hombre debe ser considerada por el teólogo en lo concerniente al alma, y no en lo concerniente al cuerpo, a no ser según la relación que éste tiene con el alma. Y en la *q. 76, a. 5,* nos reafirma esta idea, diciendo que es de la forma de donde conviene tomar la razón de por qué la materia es tal, y no a la inversa, ya que es más bien el alma la que contiene al cuerpo. Fue quizás por ésto que la palabra "Antropología" no prosperara entre los investigadores medievales, prefiriéndose la de "alma" o "psicología", como parte principal del compuesto humano. El alma era, según Sto. Tomás, la que "prestaba" al

cuerpo la existencia, que ella tenía como forma subsistente. El cuerpo y el compuesto vivían "de prestado" su existencia, que recibían del alma. Todo el amplio campo de la Somatología quedaba reducido a su subordinación anímica, y sólo cuando había que "culpar" a alguien de los "fracasos" teleológicos del compuesto humano (enfermedad, monstruosidades genéticas, etc.), era el "soma material" el que corría con toda la "responsabilidad" "*... et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae.*" (Sto. Tomás, *Summa, 1 p., q. 91, a. 3*). Pero entonces cabría preguntarse: Si la materia es "propter formam", tanto en el género de la esencia, como en el de la existencia, ¿cómo es posible hacerla "responsable" de algo? Si es verdad que quien busca un fin debe buscar también los medios necesarios para el mismo —y el hombre constituye evidentemente un fin—, ¿no habría que postular entonces un mundo material y somático perfecta y optimísticamente subordinado a la forma? Estos, creo, son, entre otros, los motivos que obligaron al joven Suárez a admitir —también en el campo de la Antropología— que el "soma", considerado como la causa material del compuesto, tiene también una entidad propia, aunque subordinada y parcial, capaz, por tanto, de asumir "responsabilidades". La unidad sustancial queda salvada, a su manera, en la teoría aristotélica-tomista. Ahora corre el peligro de caer en un "agregacionismo" de carácter accidental. Suárez acepta este riesgo —que sólo es eso, un riesgo, y no una necesaria consecuencia—, con tal de salvar el misterioso mundo del "soma" y sus múltiples implicaciones científicas, capaces de una cierta independización con respecto a la forma entelequial. Suárez quiere hacer del "soma" un "interlocutor" con pleno derecho, aunque siempre subordinado al orden, en su consideración teleológica. De esta manera, la unidad del compuesto existencial, a cargo únicamente en Sto. Tomás de la forma, se transforma ahora en una *totalidad complementaria.* La unidad del hombre queda así salvada.

Por estos motivos, llega el joven Suárez a afirmar que el alma se podría considerar como un "*principium aequivocum*", ya que de él resulta la heterogeneidad somática y operacional del hombre. Desde esta consideración metodológica cobran mayor sentido los fenómenos somáticos, nerviosos y biológicos y sus correspondientes mecanismos relativamente independientes de la forma. El mismo Suárez, en un alarde de previsión científica, llega a decir que la materia, físicamente hablando, puede ser considerada como indivisible, desde el ángulo de su "*mínimo natural*", con lo que salva físicamente el problema, lógicamente insoluble, de una divisibilidad material hasta el infinito. La naturaleza no permite mayor división cuando alcanza este "*mínimo natural*". Por último, pueden ser mejor explicados los trasplantes de órganos y la divisibilidad somática de aquellos organismos que, por ello mismo, han sido denominados "*sectibilia*". Para Sto. Tomás, la causa de la muerte de

ciertos órganos principales, una vez separados del conjunto, se debe a la indivisibilidad de las almas. Para Suárez, por el contrario, a su falta de integración somático-nerviosa en el todo orgánico. Bastaría que estos órganos se conservasen en condiciones óptimas, biológica y físicamente hablando, para que pudiesen sobrevivir a su separación del todo, y volver a ser injertados en el mismo o en otro organismo semejante.

Creo que Suárez llega a estos resultados al conceder al "soma" una categoría entitativa. Y si unimos a ésto la tendencia suareciana, de raíz plotiniano-agustiniana, de ver en el alma no sólo un principio informativo, sino también dinámico, resultará que el alma necesita de otra entidad complementaria —que es el "soma"—, sin llegar, por ello, a una suma o agregación accidental de partes, propia de un atomismo a ultranza, y que surge de una consideración del hombre, según el modelo de las demás realidades materiales. Esta actitud y postura la combate Suárez con dureza, postulando una totalidad complementaria en la que intervienen las viejas teorías de S. Alberto Magno —considerado por Suárez como el padre de la Antropología, como ciencia íntegra—, y las modernas del mecanicismo somático-nervioso relativamente independiente, junto con las filosóficas de la unión sustancial.

La metasicología suareciana, como tratado íntegro de Antropología, cae dentro del objeto de la Física, en sentido aristotélico. Suárez quiere ver en el hombre un ser total encarnado: "*Mens reperitur in hominibus inquantum animalia sunt*". Esta afirmación nos pone ante el grave problema metodológico que actualmente tiene también planteado la Antropología filosófica: ¿Es verdaderamente el hombre objeto de la Metafísica o de las ciencias del hombre (Biología, Química, etc.)? Existe, ciertamente, un doble peligro en la dilucidación de este dilema. Uno es hacer de la Antropología un objeto total de la Metafísica. De esta manera, la ciencia del hombre, como tal, podría desenvolverse en un grado de abstracción, independiente de las ciencias positivas. Ello sería aparentemente una ventaja, por la simplificación que importaría. Pero, ¿tendríamos entonces la *realidad* "hombre"? El otro problema es considerar la Antropología filosófica como una especie de ciencia-síntesis o acumulación más o menos orgánica de los resultados de las ciencias positivas. En este caso la Antropología filosófica sería sólo una "preocupación" oscura y asistemática que jugaría cada vez con una "idea" de hombre: la ofrecida por cada ciencia particular, quedando así a merced de ellas, como una especie de meta-ciencia o de análisis crítico de los conceptos científicos. Por estos motivos es preciso, como lo quiere hacer Suárez, establecer un pensamiento complementario que conceda sus derechos propios a cada una de las partes integrantes del hombre. La Antropología filosófica fundamentaría las ciencias, no dándoles ciertamente al dictado el método que deberían seguir —esto sería suprimir las ciencias—, sino ejerciendo una función crítica, advirtiendo que todo el discurso científico debe versar, en último término, sobre la

totalidad hombre. De esta manera, sería quizás factible para la Antropología filosófica proporcionar hipótesis abstractas de trabajo antropológico, dejando a las ciencias su concreción positiva. Y, por otra parte, las ciencias determinarían a la Antropología filosófica, haciéndole comprender que no es posible conocer bien el todo sin el conocimiento previo de las partes, de la misma manera que es imposible integrar las partes sin un previo conocimiento del todo. Suárez nos dice: "*De hominibus autem obscurum est ad quam scientiam pertineant.*" Si admitimos que pertenece a las ciencias positivas naturales, podríamos caer en una especie de "corporalismo"; si a la Metafísica, en un "espiritualismo". Y ambas concepciones abstractas del hombre no hacen justicia a su realidad misteriosa. ¿Cómo vamos a juzgar sobre el "soma" —como si fuera la realidad primaria—, cuando nuestro conocimiento del mismo está determinado por esa misma realidad que enjuiciamos? ¿Acaso no hacemos muchas veces una interpretación "a priori" de aquellas experiencias posibles que tienen "interés" para "determinados" aspectos de la vida biológica? Y, mutatis mutandis, lo mismo podríamos decir de la Metafísica antropológica.

Tradición renacentista

Las frecuentes citas que hace Suárez en su tratado "*De Anima*" de autores del Renacimiento italiano, tales como Pico, M. Ficino, Pomponazzi, etc., nos demuestran que sus preocupaciones psicológicas no se reducían a un exclusivo análisis de Aristóteles o de Sto. Tomás, sino que tuvieron también en cuenta el fenómeno renacentista. Según E. Cassirer, [55] la relación que el Renacimiento tiene con la Antigüedad clásica y con la Edad Media aparece con más claridad que en ninguna otra cuestión en el problema de la conciencia, es decir en la relación objeto-sujeto. A pesar de que el Averroismo tomó posiciones determinantes en la escuela de Padua desde la primera mitad del s. XIV hasta el XVII, fueron precisamente los hombres del Renacimiento los que iniciaron una fuerte contraofensiva contra esta doctrina que no sólo negaban el sujeto, sino también el individuo. La lírica religiosa de Petrarca es la defensora de la individualidad psicológica, y la teoría del amor de Ficino la que consigue un marcado concepto de la subjetividad anímica. La escuela de Florencia volvía por los derroteros de un nuevo espiritualismo. Pero junto a este espiritualismo, del que fue "víctima", a su manera, el cardenal Cayetano con su teoría de la personalidad espiritual, surge una interpretación naturalista del hombre con Pomponazzi, para quien la relación alma-cuerpo, expresada con cierta ambigüedad por el Estagirita,

---

[55] *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance,* Darmstadt 1969[3], p. 130.

se declina en favor del "soma", negando cualquier instancia suprasomática, constituyendo así una especie de contrapunto del Averroismo del "*intellectus separatus*" y del espiritualismo subjetivista. Si el alma no es una mera "*forma assistens*", como dice Aristóteles, sino una verdadera "*forma informans*", su verdadera función y sentido sólo se puede realizar en un substrato material-somático. De donde resulta para Pomponazzi que todo argumento en favor de la inmortalidad del alma carece de sentido, ya que la "*operatio propria*" del alma —es decir, su independencia de todo elemento sensorial para el ejercicio de alguna de sus funciones— no puede llevar a la conclusión de dos modos de entender: separada y unida al cuerpo. "*Ridiculum videtur dicere animam intellectivam... duos habere modos intelligendi, scilicet et dependentem et independentem a corpore, sic enim duo esse videtur habere*".[56] El alma es, pues, para Pomponazzi "*simpliciter mortalis*". Sólo la teoría de la "doble verdad" podrá salvar la fe. (Es curioso que Cayetano, al final de sus días, quedase algo determinado por este impacto, llegando a dudar de la demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma humana.) La biología de Aristóteles supera en Pomponazzi a la Metafísica.

Pero tanto el Averroismo, como el Petrarquismo y el Pomponazzismo fueron incapaces de solucionar el misterioso fenómeno del ser-hombre. Unos subordinaban el objeto al sujeto; otros al contrario, el sujeto al objeto. El mérito del Renacimiento consistió, según E. Cassirer,[57] en el descubrimiento de un nuevo método que, alejado a la vez de la metafísica supranaturalista y de la psicología naturalista, consiguió establecer un equilibrio, basado en la consideración empírico-científica y artística de la realidad, que no se oponía ni a la autonomía del espíritu, ni a la ley de la naturaleza necesaria. Este método consistió en abandonar la consideración sustancialista del cuerpo y del alma, sustituyéndola por la relación funcional. Los principios de esta relación no son ya el "cuerpo" y el "alma", la "potencia" y la "forma", sino las "constantes" y la razón matemática y artística, que importan a un mismo tiempo el elemento empírico-realista de un Telesio (*De rerum natura iuxta propria principia*) y el idealista-matemático de un Galileo.

Esta tensión renacentista entre espíritu y naturaleza, entre alma y cuerpo, encuentra en Suárez una expresión característica que le hace muchas veces criticar el equilibrio "inestable" de Sto. Tomás. El enorme interés por aducir argumentos de experiencia y de la medicina de su tiempo; su preocupación constante por superar la personalidad espiritualista de Cayetano; su dialéctica en el problema alma-cuerpo; su enfoque sobre la problemática de la dependencia del alma y del cuerpo en todos sus niveles: metafísico, psicológico y científico, demuestran que Suárez había sido consciente del fenómeno renacentista.

---

56 *De immortalitate animi* (1516), c. 4.
57 o.c., p. 149.

Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis
DE ANIMA

Comentarios a los libros de Aristóteles
SOBRE EL ALMA

TOMO I

Dr. Eximius, Franciscus Suarez, docuit Salmanticae unum, Romae octo, Compluti tot, et Conimbricae viginti annos, Eborae iam laureatus. Et Vallisoleti unum ... [?] professor.

Universis ille fuit celebris doctrina tanta, ut merito Eximii nomen arripuerit apud omnes, neque non vitae sanctitate et modestia notus.

Eius omnia ferme opera edita fuere, etiam quae hic manuscripta monstro.

Francisci Suarez Societatis Iesu commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima *S1 P1*

7-9 Francisci... Anima *S,* Expositio librorum De Anima R. P. Francisci Xuarez *P.*

[PROOEMIUM] *

1 Ad assignandum obiectum huius scientiae, oportet supponere quae in aliis scientiis <Physicae> dicta sunt, et iuxta illa consequenter procedere. Diximus autem divisionem scientiarum in <Physica> esse sumendam secundum divisionem entis naturalis, qua in species suas dividitur; in species —inquam— quae sunt in sufficienti abstractione ad constituendas scientias diversas. Dictum est etiam ad <Physicam> pertinere cognitionem de omni sensibili substantia, quae subiecta est quantitati et mutationi. Sunt autem inter sensibiles substantias quaedam inanimes, aliae animatae, quaedam generabiles, quaedam non. Et de his omnibus est disserendum [physico] tamquam de proprio obiecto; de partibus autem, principiis, accidentibus et moti/bus agit non principa- *P1v*
liter, sed tamquam de pertinentibus ad perfectam obiecti cognitionem.

2 In processu autem scientiarum <Physicae> tradita est iam scientia de ente naturali secundum se; est etiam tradita de ente ingenerabili in libris *De Caelo*; est denique disputatum de ente generabili, quae [scientia] comprehendit cognitionem entium generabilium quae anima carent. Quare ad consummationem totius <Physicae> tantum superest disserendum de illis entibus naturalibus quae vivunt. Et hic est finis huius scientiae. Unde obiectum illius erit vivens seu ens naturale animatum. Quae fuit sententia Simplici et Philoponi, [quae non indiget probatione. Sufficit enim illa] quae ex dicta explicatione colligitur.

---

1 11 scientiae *S*, operis *P*. 11 oportet *add.* ea *P*. 12 Physicae] Phīae *S*, Philosophiae *P*. 12-13 procedere *add.* Sic enim facile invenitur veritas *P*. 13 autem *S*, enim *P*. 13 Physica] Phīa *S*, Philosophia *P*. 14 qua *S*, quae *P*. 16 dictum est *S*, diximus *P*. 16 Physicam] Philosophiam *S*, Phīam *P*. 19 aliae *S*, quaedam *P*. 19 animatae *S*, viventes *P*. 19 generabiles... non *S*, ingenerabiles et aliae generabiles *P*. 20 physico *P*, Phī *S*. 21 autem *S*, vero *P*. 21 accidentibus *om. P*. 21 motibus *add.* earum *P*. 21 agit *add.* Physica *P*. 21-22 non... sed *om. P*.

2 23 autem *S*, nostro *P*. 23 tradita est *add.* a nobis *P*. 24 tradita *add.* scientia *P*. 25 disputatum *S*, tradita *add.* scientia *P*. 26 entium *S*, omnium *P*. 26 carent *add.* ut ex illius discursu patet *P*. 27 Physicae] Philosophiae *S*, Phīae *P*. 27-28 tantum... vivunt *S*, solum restat cognoscere illa entia, quae vitam habent *P*. 28 finis *add.* et scopus *P*. 28 huius *S*, istius *P*. 29 scientiae *add.* quam aggredimur *P*. 29 Unde *S*, Verum *P*. 29 erit *S*, est *P*. 30-31 quae... illa *P*, *om. S*.

---

* En todo este *Proemio* parece existir una confusión entre la lectura de "Physica" y "Philosophia", "physicus" y "philosophus". Los dos Mss (*S* y *P*) casi siempre escriben "Philosophia" o "philosophus" con abreviaciones o con lecturas completas. Nosotros hemos preferido dar en el texto crítico la lectura de "Physica" y "physicus", ya que éste parece ser el sentido dado por el contexto, que intenta demostrar que la "scientia De Anima" pertenece, según Aristóteles, a la "Physica", en contraposición a la "Metaphysica".—*S add.* De la librería del Real Colegio de Salamanca.

PROEMIO

1 Para asignar el objeto de esta ciencia, hay que suponer lo que se ha dicho en las demás ciencias físicas, y proceder en consecuencia según eso. Dijimos, en efecto, que la división de las ciencias de la Física hay que hacerla siguiendo la división de los seres naturales: tal división es en sus especies diversas. En especies, se entiende, que gozan de la abstracción suficiente para constituir ciencias diversas. También queda dicho que pertenecen a la Física el conocimiento de toda sustancia sensible, que es sujeto de cantidad y cambio. Ahora bien, entre las sustancias sensibles, hay unas inanimadas, otras, animadas, unas, generables, otras, no. De todas ellas hay que tratar en la Física como de su propio objeto; de sus partes, en cambio, de sus principios, de sus accidentes y de sus movimientos, no de modo principal, sino como algo que atañe al conocimiento perfecto de su objeto.

2 En la exposición de las ciencias físicas se ha hecho ya el estudio del ser natural en sí; también se ha tratado, en los libros *De Caelo,* del ser no generable; por fin, se ha hablado del ser generable: la ciencia sobre éste comprende el conocimiento de los seres generables que no tienen alma. Resta, por tanto, tan sólo, para completar el ciclo de toda la Física, el tratar de los seres naturales que tienen vida. Tal es el fin de la ciencia presente. Su objeto será, pues, el viviente o el ser natural animado. Ésa fue la opinión de Simplicio y Filópono, que no necesita ser probada. Basta lo que se colige de la explicación que precede.

3 Adde quod eamden proportionem servat ens animatum respectu huius scientiae, quam ens naturale ad scientiam ⌊Physicae⌋, et corpus ingenerabile et generabile ad libros *De Caelo* et [*De*⌉ *generatione,* nam sicut ibi demonstrantur passiones illorum obiectorum, ita hic passiones corporis animati; et sicut ibi agitur de partibus et principiis, etc., in ordine ad praecipua obiecta, ita etiam hic. Est igitur hoc obiectum huius scientiae.

4 Ut autem intelligamus processum Aristotelis, n o t a ⌈1°⌉ quod postquam Aristoteles in libris [*Meteororum*⌉ perfecit tractatum *De Mixtis,* [1] in hoc libro incipit age/re de viventibus, / *P2 S1v* quam materiam prosequitur in libris quae *Parva Naturalia* dicuntur, et in libris *De generatione animalium, De partibus animalium, De historia animalium,* et in 50 voluminibus quae de animalibus scripsit, teste Plinio, *lib.* <*8*>, *cap. 16,* [2] ex quibus integratur una scientia in genere de viventibus, cuius una pars sunt isti libri *De Anima,* alia pars sunt *Parva Naturalia,* etc. Et in codicibus graecis haec omnia sub uno opere continentur, quasi omnia integrent scientiam unam, ut Niphus in *prologo* notat, [3] et *lib.* <*6*> *Metaphysicae, d. 3, con.*[e] *4*[4]. Nec enim fingi debet aliam esse scientiam de parte maxime essentiali, et aliam de toto. Hoc enim inusitatum et invisum in scientiis est sane quia impossibile. Totum enim non cognoscitur nisi cognitis partibus. Quare cognoscere partem est inchoare cognitionem totius. Qua ratione dictum est obiectum *Physicorum* esse ens naturale, quia cognoscere principia entis naturalis est cognoscere ipsum ens naturale.

5 Ex quibus [2.°⌉ c o n s t a t hos libros *De Anima* non constituere per se scientiam, sed inchoare scientiam de viventibus. Quod patet, quia vivens est obiectum scibile comprehensum sub obiecto totius <Phy-

---

3 32 Adde *add.* Praeterea *P.* 33 Physicae *P,* Phīae *S.* 33 et *S,* vel *P.* 34 libros *S,* scientias *P.* 35 obiectorum *S,* corporum *P.* 37 praecipua *S,* principalia *P.* 37 igitur *S,* ergo *P.*

4 39 Ut... processum *S,* Notandum est secundo, ut intelligatur Aristotelis processus *P.* 39 nota *om. P.* 40 Meteororum *P,* nutrix [?] *S.* 41 incipit *add.* iam *P.* 41 viventibus *add.* et animatis *P.* 42 in *add.* multis *P.* 42 libris *S,* opusculis *P.* 43 animalium [2] *S,* eorumdem *P.* 43 et *add.* denique *P.* 44 8] 1 *SP.* 45 quibus *add.* omnibus *P.* 46 De Anima *om. P.* 46 pars sunt *om. P.* 47 Et *add.* sic *P.* 48 scientiam unam *S,* unam scientiam *P.* 48 in *add.* hoc *P.* 48 notat *S,* notavit *P.* 48 et *add.* latius *P.* 49 6] 7 *S,* 5 *P.* 49 Nec *S,* neque *P.* 49 fingi debet *S,* fingendum est *P.* 50 enim *om. P.* 51 inusitatum *add.* est *P.* 51 invisum *add.* et *P.* 51 est *om. P.* 51 sane *S,* certe *P.* 51 quia *S,* quasi *P.* 52 enim *S,* nam *P.* 53 dictum est *S,* diximus *P.*

5 56 hos *om. P.* 57 inchoare scientiam *S,* initium praebere scientiae *P.* 57 viventibus *add.* et animalibus *P.* 57 Quod *add.* aperte *P.* 57 patet *S,* ostenditur *P.* 58-59 Physicae] Phiae *SP.*

---

[1] = IV *Meteor.* (seu *Metereologicon*)

[2] *Historia naturalis* col. 1, lin. 26 sqq.

[3] *De an.*: o. c., f. 1[v],

[4] O. c., f. 161, col. 2

3 A eso hay que añadir que el ser animado guarda, respecto de esta ciencia, la misma relación que el ser natural respecto de la ciencia de la Física y el cuerpo no generable y generable respecto de los libros *De Caelo* y *De generatione,* pues, así como en dichas ciencias se demuestran las afecciones pasivas de aquellos objetos, así en ésta se demuestran las afecciones pasivas del objeto animado; y, así como allí se trata de las partes y principios, etc., en orden a sus objetos principales, así también en esta ciencia. Tal es, pues, el objeto de esta ciencia.

4 Para entender el proceso que sigue Aristóteles, es de advertir, 1.°, que, una vez hecho el estudio de los cuerpos mixtos en los libros de los *Meteoros,* empieza a tratar en este libro de los vivientes, y sobre ese tema sigue hablando en los libros titulados *Parva Naturalia,* y en los *De generatione animalium, De partibus animalium, De historia animalium,* y en los 50 volúmenes que, según Plinio, *lib. 8, cap. 16,* escribió sobre los animales, de todos los cuales se integra una única ciencia general sobre los vivientes, una de cuyas partes son estos libros *De Anima,* y la otra los *Parva Naturalia.* En los códices griegos todos esos libros se contienen en una sola obra, como dando a entender que todos ellos integran una única ciencia, como advierte Nifo en el prólogo y en el libro *6* de la *Metafísica, d. 3, con.*ᵉ *4.* Pues no se puede imaginar que sea distinta la ciencia de la parte, por más esencial que sea, y la del todo; esto es algo inusitado y nunca visto en las ciencias, sencillamente porque es imposible, pues el todo no se conoce sino conociendo las partes, de suerte que conocer las partes es incoar el conocimiento del todo. Por eso hemos dicho que el objeto de la Física es el ser natural, y que conocer los principios del ser natural es conocer el ser natural mismo.

5 De todo esto se desprende, en segundo lugar, que los presentes libros *De Anima* no constituyen de por sí una ciencia, sino que incoan la ciencia de los vivientes. Esto es cosa clara, ya que el viviente es un

sicae>. ⌊Ergo⌋ debet esse alia scientia <Physicae> quae illud habeat tamquam primarium obiectum; talis autem scientia necessario debet agere de anima; est ergo unica scientia utriusque, cuius / obiectum *P2v* est vivens, anima vero quasi primarium obiectum.

6 Nota 3.°, aliud esse loqui de integra scientia, aliud de quadam parte scientiae, seu de quibusdam libris in quibus Aristoteles inchoat illam scientiam; nam licet obiectum totius sit aliquod totum, [tamen] obiectum ⌊partis⌋ potest esse pars aliqua, sicut contingit in *Physicis*; nam obiectum totius scientiae est corpus naturale; si tamen praecisse consideremus *librum primum,* totum obiectum illius est principium entis naturalis; et obiectum *lib. 2* est ⌊natura⌋. Hoc idem evenit in proposito, nam considerata tota scientia secundum se, illius obiectum est corpus animatum; si tamen consideretur intentio Aristotelis, hic, illa est agere de principio formali animati, scilicet de anima.

Cuius probatio ex Aristotelis verbis debet sumi. Ait enim hic in principio: "Propter haec utraque animae historiam rationabiliter utique in primis ponemus".[5] Et *De sensu et sensibili,* in principio, ait: "Quantum autem de anima secundum se ipsam prius determinatum est".[6] Et rationabiliter quidem procedit Aristoteles iuxta methodum <datam> in principio *Physicorum,*[7] scilicet quod a principiis ad composita est procedendum in scientiis. Et ideo hic primo animam definit; deinde dividit; postea illius proprietates quaerit; de corpore vero et organisatione / viventis [nihil tractat. Immo *lib. 3 <Physicorum>, 54,*[8] *S2* ubi se offerebat occasio dicendi de organo motus] illud remittit ad *lib. De communi motu animalium,*[9] ut notarunt Philoponus,[10] D. Thomas[11] et Commentator.[12]

Dices: Cur / ergo hic Aristoteles agit de operibus et potentiis *P3* totius compositi? Cur etiam animam definit? Nam de obiecto supponit scientia quod sit; non tradit.—Respondetur quod saepe eaedem

---

59 Ergo *P,* quȩ [?] *S.* 59 alia *S,* aliqua *P.* 59 Physicae] Phīae *SP.* 59 habeat *S,* habet *P.* 61 utriusque *S,* animae et viventis *P.* 62 primarium obiectum *S,* principium obiecti *P.*

6 63 Nota *S,* notandum est *P.* 63 3° *add.* quod *P.* 63 esse *S,* est *P.* 64 scientiae *om. P.* 65 tamen *P, om. S.* 66 partis *P,* in partes *S.* 66 Physicis *S,* Physica *P.* 67 corpus *S,* ens *P.* 67 praecisse *om. P.* 68 primum *add.* tantum *P.* 68 totum *om. P.* 69 lib. *om. P.* 69 natura *P,* caica [?] *S.* 69-70 Hoc... proposito *S,* Et simile est hic *P.* 70 tota *add.* hac *P.* 71 hic *S,* in his libris *P.* 72 illa *S,* intentio *P.* 72 principio... animati *S,* principiis formalibus illius. 72 de *om. P.* 73 debet sumi *S,* est sumenda *P.* 74 rationabiliter *S,* rationaliter *P.* 77 quidem *S,* ita *P.* 77 iuxta *S,* servans *P.* 78 datam] datum *S,* traditam *P.* 78 Physicorum *S,* Physicae *P.* 79 primo *S,* prius *P.* 81 Physicorum] Topicorum *P.* 81-82 nihil... motus *P, om. S.* 83 notarunt *S,* notant *P.* 83 D. *S,* S. *P.* 85 agit *om. P.* 86 totius *S,* ipsius *P.* 87 quod *S,* quid *P.* 87 tradit *S,* definit *P.*

---

[5] 402 a 3 sq.
[6] 436 a 1 sq.
[7] 184 a 10-16
[8] ? *Cfr. Ib.* VIII 1: 250 b 14; 4: 255 b 35
[9] 698 a-704 b 3 (passim)
[10] *De an.* I: o. c., f. [1v], col. 2
[11] *De an.* I, lect. 1, n. 1
[12] ?

objeto cognoscible comprendido dentro del objeto total de la Física. Por tanto, debe haber otra ciencia que lo tenga como objeto primario; esa ciencia debe tratar del alma, y es una única ciencia la de ambos, cuyo objeto es el viviente, y el alma como su objeto primario.

6 Es de advertir, en tercer lugar, que una cosa es hablar de una ciencia en su integridad, y otra, de alguna parte suya, o bien de algunos libros en los que Aristóteles incoa dicha ciencia, pues, aunque el objeto de toda ella sea un todo, se puede tomar de él una parte que sea el objeto parcial, como sucede en la Física: en ésta, el objeto de toda la ciencia es el cuerpo natural. Pero, si consideramos aisladamente el libro primero, su objeto es el principio del ser natural, y el objeto del libro segundo es la naturaleza. Esto es lo que sucede en el caso presente, pues, considerada toda la ciencia en sí, su objeto es el cuerpo animado, pero, si se atiende a la intención de Aristóteles, ésta es el tratar del principio formal del ser animado, es decir, del alma.

La prueba de ello está en las palabras mismas de Aristóteles. Dice, en efecto, al comienzo: "Par ambas razones pondremos con toda razón la historia del alma en primer lugar". Y al principio del *De sensu et sensibili*: "Por lo que hace al alma, se ha determinado primero qué es el alma en sí". Y con toda razón procede así Aristóteles, conforme al método que preconiza en la Física: de que hay que proceder en las ciencias de los principios a los compuestos. Por eso, aquí define en primer lugar al alma, después hace sus divisiones, investiga a continuación su propiedad; del cuerpo y de la organización del viviente, sin embargo, no dice nada. Incluso cuando en el *lib. 3* de la *Física,* 54, se le presenta ocasión de tratar sobre el órgano del movimiento, esto lo deja para el libro *De communi motu animalium,* como advierten Filópono, Santo Tomás y el Comentador.

Pero se dirá: Entonces, ¿por qué Aristóteles trata aquí de los cuerpos y de las potencias de todo el compuesto? ¿Por qué también define al alma? Una ciencia supone la existencia del objeto, sin defi-

sunt passiones totius et partis: totius, ut primi suppositi; partis, id est, formae, ut primi principii, a quo passiones oriuntur. Hac ergo ratione agit hic de quibusdam passionibus quae, licet animato conveniant, tamen etiam animae sunt, inquantum in illa radicantur; et [ita] ad illius perfectam cognitionem pertinent. Nec est contra rationem alicuius partis scientiae suum obiectum definire, immo id est necessarium et commune in omnibus scientiis, ut in principio *Posteriorum* diximus.

7 Ex his [primo] conciliantur diversae opiniones in hac materia. Aiunt enim quidam obiectum esse corpus animatum. [Quod refert] Iavellus, *q. 1,*[13] Iandunus, *q. 3.*[14] Et hi ad obiectum totius scientiae respexerunt, sicut et Venetus,[15] qui ait "obiectum quod" et totale esse corpus animatum, tamen obiectum quo et formale esse animam.

Alii voluerunt obiectum esse animam, ut D. Thomas, hic,[16] et [*lib.*] *3, lect.* [*25*],[17] et *De sensu et sensibili,* in principio;[18] Albertus, *tract. 1, cap. 1,*[19] et alii.[20] Qui omnes necessario loqui debent de his libris, et non de integra scientia.

8 Secundo colligitur ordo huius partis ad reliquas partes <Physicae>. Si enim loquamur de integra <Physica>, haec de viventibus est quarta. Praecedunt enim tres scientiae hactenus traditae propter rationes ibi assignatas; tamen comparando partes scientiae de viventibus inter se, haec pars de / anima est prima, quia dat notitiam primi *P3v* principii viventium, quod est anima. Ita [Ammonius], Theophrastus,[21] D. Thomas, *De sensu et sensibili, lect. 1,*[22] Themistius, *<1> De Anima,*

88-89 id... formae *om. P.* 89 principii *add.* formalis *P.* 89 passiones *om. P.* 89 oriantur *S,* ut originem ducunt *P.* 91 et *om. P.* 92 ita *P, om. S.* 92 pertinent *S,* expectant *P.* 93 scientiae *add.* quod *P.* 93 definire *S,* definiat *P.* 94 ut *S,* de quo *P.* 94 principio *S,* lib. *P.*

7 96 Ex his *S,* Et sic *P.* 96 diversae *S,* variae *P.* 96 materia *S,* re *P.* 97 Aiunt... animatum *om. P.* 97 Quod refert *P, om. S.* 98 hi *S,* licet *P.* 98 ad *om. P.* 99 sicut *S,* ut *P.* 99 et¹ *S, om. P.* 99 ait *S,* dixit *P.* 100 tamen *S,* vero *P.* 100 quo et *om. P.* 101 ut *add.* dicit *P.* 101 hic *S,* in praesenti *P.* 102 lib. *P,* lect. *S.* 102 25 *P,* 15 *S.* 102 et *add.* infra *P.* 103 necessario *S,* specialiter *P.* 104 et *om. P.*

8 105 colligitur *add.* ex dictis *P.* 106 Physicae] Phīae *SP.* 106-7 integra... quarta *S,* tota scientia de viventibus, haec est quarta inter scientias Phīae *P.* 108 ibi *S,* suis locis *P.* 108 partes *add.* huius *P.* 110 Ita *add.* exponunt *P.* 110 Ammonius *P, om. S.* 111 D. *S.,* S. *P.* 111 1] 3 *SP.*

---

[13] "Quantum ad 1. dico quod mens Beati Thomae et Philosophi et Commentatoris fuit non corpus animatum, sed animam esse hic subiectum". (*De an.*: o. c. 613 a)

[14] *De an.* I, q. 3: o. c., f. 4 a C: "Et ideo dico ad quaestionem, quod anima est hic subiectum, et non corpus animatum". *Cfr. infra not.* 20

[15] *De an.* Prol., comm. 3: o. c. f. 4^{v}, col. 2. (*Cfr. Summa phil. nat.*, p. 5, cap. 1: o. c., f. lxvi^{v}, col. 1 et 2)

[16] *De an.* I, lect. 1, nn. 1. 6

[17] n. 831

[18] lect. 1, n. 1

[19] *De an.* I: o. c., t. 5, pp. 117 sq.

[20] Aegidius, et Iandunus, q. 3. *De an. Cfr. supra not.* 14

[21] ?

[22] lect. 1, n. 1

nirlo. La respuesta es que muchas veces las afecciones pasivas del todo y de la parte son las mismas, las del todo como las del primer sujeto; las de la parte, es decir, de la forma, como del principio primero del cual brotan las afecciones pasivas. Ésa es, pues, la razón por la cual trata aquí de algunas afecciones pasivas, que, aunque convienen al ser animado, son también del alma, en cuanto que radican en ella y contribuyen a la perfección de su conocimiento. Y no va contra la naturaleza de alguna parte de una ciencia el definir su objeto: muy al contrario, es necesario, y de uso común en todas las ciencias, como dijimos al principio de los *Posteriores*.

7 Conforme a esta explicación, se pueden conciliar las diversas opiniones que hay sobre esta materia. En efecto, dicen algunos que el objeto de esta ciencia es el cuerpo animado. Así Javelio, en la *q. 1*; Jandún en la *q. 3*. Éstos atienden al objeto de toda la ciencia, lo mismo que Véneto, el cual sostiene que el objeto sobre el que trata y el total es el cuerpo animado, pero que el objeto parcial y formal es el alma.

Otros afirman que el objeto es el alma, como Santo Tomás, en este lugar, en el *lib. 3, lect. 25,* y en el *De sensu et sensibili,* al principio; Alberto Magno, en el *trat. 1, cap. 1* y otros. Todos los cuales, por fuerza, hablan de estos libros y no de la ciencia en toda su integridad.

8 En segundo lugar, se colige la relación que guarda esta parte con las demás de la Física. Pues, si hablamos de toda la Física, ésta que presentamos sobre los vivientes, será la cuarta. En efecto, la preceden las tres ciencias expuestas hasta aquí, por las razones antes apuntadas. Pero, comparando entre sí las partes de la ciencia de los vivientes, esta parte sobre el alma es la primera, porque suministra el conocimiento del principio de los vivientes, que es el alma. Así, Amonio, Teofrasto, Santo Tomás, *De sensu et sensibili, lect. 1,* Temistio, *1 De Anima,*

cap. <1>,[23] *Avicenna, 6 Naturalium,* in *prooemio,*[24] Albertus, hic,[25] et *Summa de homine,*[26] quamvis alii velint quod deberet praecedere tractatus *De plantis et animalibus,*[27] quia nostra cognitio procedit a compositis ad eorum partes. Ita Alexander,[28] Averroes,[29] Niphus.[30] Immerito tamen, nam [in] cognitione distincta a partibus ad cognitionem totius est procedendum; huiusmodi autem est cognitio quae in scientia ostenditur. Et haec est methodus quam Aristoteles docuit *1 Physicorum*;[31] et ideo infra, *cap. 3, tx. 55*;[32] et *lib* ⌊*11*⌋ *De animalibus*[33] ait: "Quare de ipso —id est, de animato— tunc est contemplandum, cum de anima corporisve officiis atque operibus contemplabimur".

A l i i volunt quod libri *De partibus animalium* deberent praecedere hos libros, quia ⌊explicant⌋ organisationem corporis per quam anima definitur. Quae ratio probabilis est, et talis ordo non esset incommodus, tamen quem supra diximus est melior; nam consuetum / est *S2v*
definire partes per sese ad invicem, id est, unam per aliam et e contra. Unde una pendet in cognitione ab alia et e contra, ut materia a forma et ⌈e⌉ contra. Unde sicut cognitio animae pendet ex aliquali cognitione corporis organici, ita corpus organicum sine anima cognosci non potest; et ideo melius est ⌈quod⌉ praecedat cognitio animae, quia principalior est, tum / quia de tali corpore potest haberi aliqua notitia, ex dictis *P4*
supra et infra dicendis, eo vel maxime quod ad cognoscendam quidditatem animae non requiritur exacta organorum cognitio, sed aliqualis sufficit.

Et ideo haec pars est prima huius scientiae, et licet apud Aristotelem non [sit] ultima, nobis tamen erit, quia in ea tradimus cognitionem animae secundum substantiam suam, et secundum proprietates quae ab illa dimanant. Et hinc fere constabit notitia totius viventis,

---

112 1] 39 *S,* 29 *P.* 113 homine *add.* q. 1 *P.* 114 tractatus *om. P.* 115 Averroes *add.* et *P.* 116 tamen *S,* sed *P.* 116 in *P, om. S.* 118 ostenditur *S,* intenditur *P.* 118-9 quam... docuit *S,* tradita ab Aristotele *P.* 119 cap. *S,* lib. *P.* 119 11 *P,* 12 *S.* 120 Quare *S,* Quocirca *P.* 120 de² *om. P.* 121 operibus *S,* operationibus *P.* 123 quod *om. P.* 123 deberent *S,* debere *P.* 124 explicant *P,* explicat *S.* 125 talis *S,* ille *P.* 126 quem... diximus *S,* dictus *P.* 126 est¹ *add.* longe *P.* 127 sese *S,* se *P.* 127 contra *S,* contrario *P.* 128 Unde *S,* cum *P.* 128 contra *S,* converso *P.* 129 contra *S,* forma a materia *P.* 132 tali *om. P.* 132 corpore *add.* organico *P.* 132 aliqua *S,* nonnulla *P.* 133 supra... dicendis *S,* in Phi'a et ex dicendis in his libris *P.* 134 exacta *add.* omnium *P.* 137 sit *P, om. S.* 137 tradimus *S,* trademus *P.* 138 secundum *add.* omnes *P.*

---

[23] o. c., p. 213.

[24] *De an.*: o. c., f. 1, col. 1

[25] *De an.* I, tract. 1, cap. 1: o. c., t. 5, pp. 117 sqq.

[26] q. 1, a. 1: o. c., t. 35, pp. 3 sqq.

[27] *De plantis* 815 a 10-830 b 4; *De animalibus, Cfr. infra not.* 33

[28] ?

[29] ?

[30] *De an.*: o. c., f. 1ᵛ, col. 2

[31] 184 a 10-16

[32] *De an.* 433 b sqq.

[33] 641 a 21-25. 11 *De animal.* = 1 *De part. an.* Libri *De Animalibus* Aristotelis sic distributi sunt in editionibus antiquis (ed. Firm.—Did.): *Hist. an.* (10 lib.), *De part. an.* (4 lib.), *De gen. an.* (5 lib.), *De inc. an.* (1 lib.)

cap. 1, Avicena, *6* de los *Naturales,* en el proemio; Alberto, en el comentario a este pasaje y en la *Summa de homine*; si bien otros piensan que debe preceder el tratado *De plantis et animalibus,* por proceder nuestro conocimiento de las cosas compuestas a sus partes. Así, Alejandro, Averroes, Nifo, pero no tienen razón, pues en todo conocimiento distinto hay que proceder de las partes al conocimiento del todo; ahora bien, tal es el conocimiento que se manifiesta en esta ciencia. Y ése es el método que enseñó Aristóteles en el libro *1* de la *Física*; y lo mismo más abajo en el *cap. 3, text. 55*; y el libro *11 De animalibus,* dice: "A él —es decir, al ser animado— lo estudiaremos cuando tratemos de las funciones y acciones del alma o del cuerpo".

Otros prefieren que precedan a éstos los libros *De partibus animalium,* porque explican la organización del cuerpo, que entra en la definición del alma. Esa razón tiene su probabilidad, y tal orden no estaría mal; sin embargo, es preferible el que hemos expuesto, ya que el uso es definir las partes por su relación mutua, es decir, una por otra, y viceversa. Así, una depende, en su conocimiento, de la otra, y viceversa, como la materia de la forma, y ésta de aquélla. Así, pues, como el conocimiento del alma depende de un cierto conocimiento del cuerpo orgánico, así, el cuerpo orgánico no puede ser conocido sin el alma. Por eso, es mejor que preceda el conocimiento del alma, por ser más principal, y también porque de tal cuerpo determinado se puede tener algún conocimiento, por lo dicho arriba y por lo que se dirá; tanto más, cuanto que para conocer la quididad del alma, no se precisa un conocimiento exacto de los órganos, sino que basta alguno en algún grado.

Por eso, esta parte es la primera de esta ciencia; y aunque para Aristóteles no es la última, para nosotros sí que lo será, porque en ella vamos a tratar de dar el conocimiento del alma en su sustancia y en las propiedades que de ésta dimanan. Y con ello ya casi obtendremos el conocimiento de todo el ser viviente, con añadir lo que más arriba

additis quae supra diximus de materia et eius dispositionibus. Et ideo amplius in <Physica> non ⌊immorabimur⌋, ad Metaphysicam quantum fieri poterit properando.

9 N o t a n d u m item est quod quamvis haec scientia tradatur per modum unius, tamen non est una in specie ultima, sed in genere tantum subalterno, et sub illa tres scientiae specie diversae comprehenduntur: alia de [viventibus et] vegetalibus, alia de sentientibus, alia de homine. Haec enim sunt tria obiecta secundum abstractionem ad scientiam requisitam in ratione scibilis distincta, ut alibi dictum est. Unde licet in confuso hic de anima agatur, tamen dum de tribus gradibus animarum agatur, triplex scientia in his libris inchoatur, quamvis brevitatis causa non fuerint distinctae hae res ab Aristotele, tamen in complementum istarum scientiarum diversas partes edidit. Aliud enim volumen fecit / *De vegetalibus,*[34] quod inter eius opera continetur, licet Alexander, *De* P4v
sensu et sensatu, cap. de odore,[35] dicat illud esse Theophrasti. Conscripsit etiam Aristoteles multa volumina de animalibus, ut dictum est; de homine vero non extat speciale opus ab eo factum; forte tamen id scripsit, vel omissit propter alias causas; Albertus vero Magnus perfecit illud.[36]

10 *Utrum scientia de viventibus pertineat ad physicum.*—D u b i t a t u r tamen [circa dicta]. Videtur enim quod scientia de viventibus non pertineat ad Physicam.

[1.°] Omnis enim gradus abstrahens a materia secundum esse pertinet ad Metaphysicam; hiusmodi autem est gradus vitae. Hic enim communis est Angelis et Deo.

---

140 additis *add.* his *P.* 140 supra *S,* hactenus *P.* 140 diximus *S,* dicta sunt *P.* 140 eius *S,* illius *P.* 141 Physica] Phia *SP.* 141 immorabimur *P,* dimorabimur *S.* 142 fieri *om. P.* 142 properando *S,* properantes *P.*

9 143 item *S,* ultimo *P.* 143 scientia *add.* in communi *P.* 144 tamen *add.* vere *P.* 145 diversae *S,* distinctae *P.* 146 viventibus et *P, om. S.* 148 distincta *S,* distincti *P.* 148 alibi... est *S,* alio loco ostendimus *P.* 148 Unde *S,* Ita *P.* 149 confuso *S,* communi *P.* 149 hic *S,* in his libris *P.* 149 agatur *S,* tractetur *P.* 150 agatur *S,* disseritur *P.* 150 triplex *S,* tripliciter *P.* 150 causa *S,* gratia *P.* 151 hae tres *om. P.* 151 complementum *S,* complemento *P.* 152 enim *S,* Nam *P.* 152 fecit *S,* composuit *P.* 153 De *add.* plantis et *P.* 155 Aristoteles *om. P.* 155 dictum est *S,* diximus *P.* 156 vero *S,* autem *P.* 156 extat *S,* constat *P.* 156 factum *S,* compositum *P.* 157 id *S,* illud *P.* 157 vel *add.* forte *P.* 157 vero *S,* tamen *P.* 157 Magnus *om. P.* 158 perfecit *add.* opus *P.*

10 159 Dubitatur tamen *S,* Sed manet difficultas *P.* 160 circa dicta *P, om. S.* 160 quod *om. P.* 161 pertineat ad Physicam *S,* posse ad phūm pertinere *P* 163 Metaphysicam *S,* metaphysicum *P.* 163 Hic enim *S,* nam licet *P.* 164 Deo *add.* illi enim perfectissima vita fruuntur *P.*

---

[34] Περὶ Φυτῶν : 815-830

[35] *Comm.* 38: o. c. (Venetiis 1544), f. 21v.

[36] *Cfr. Summa de creaturis,* II (quae est *De homine*): o. c., t. 35, pp. 1-661.

dijimos sobre la materia y sus disposiciones. Por eso, no nos demoraremos más en la Física apresurándonos, en lo posible, para empezar la Metafísica.

9 Hay que tener en cuenta, además, que aunque se explique esta ciencia como una, sin embargo, no lo es en su especie última, sino solamente en su género subalterno, y bajo ella están comprendidas tres ciencias específicamente diversas: una, de los vivientes y vegetales, otra, de los seres sensitivos, otra del hombre. Ésos son, en efecto, los tres objetos distintos, como cognoscibles, según el grado de abstracción requerido para la ciencia, como en otro lugar queda dicho. Por lo cual, aunque aquí tratemos de modo global del alma, sin embargo, tratándose, como se trata, de las tres clases de almas, de hecho se incoa en estos libros una triple ciencia, bien que Aristóteles, por mor de la brevedad, no las haya distinguido, aunque añadió diversas partes a título de complemento de esas ciencias. En efecto, entre sus obras se encuentra otro volumen que compuso: *De vegetalibus,* aunque Alejandro dice en el *De sensu et sensato,* en el *capítulo sobre el olor,* que esa obra es de Teofrasto. Escribió también Aristóteles muchos volúmenes sobre los animales, como queda dicho; en cambio, sobre el hombre no se conserva ninguna obra especial suya; quizá, sin embargo, la escribió o la omitió por otras razones. Alberto Magno fue quien la escribió.

10 *¿Pertenece la ciencia de los seres vivientes a la Física?*—Hay dudas sobre este punto. Parece, en efecto, que la ciencia de los seres vivientes no pertenece a la Física.

Primero, porque todo grado de abstracción de la materia en cuanto al ser pertenece a la Metafísica, y tal es el grado de abstracción propia de la vida, ya que es común a los ángeles y a Dios.

2.° Viventia ut sic non sunt entia naturalia; ergo non pertinent ad <Physicam>. Patet antecedens, [nam] entia naturalia constituuntur per naturam, viventia vero per animam, quae natura non est. Operationes enim animae excedunt operationes naturae.

3.° arguitur de anima rationali. [Nam] illa est / *S3* immaterialis, ut suppono; ergo pertinet ad Metaphysicam. Res enim abstrahentes secundum esse a materia pertinent ad Metaphysicam, cuius est res definire per <formam>, ut hic Aristoteles ait in *prooemio.*[37] Unde *1 De partibus animalium, cap. 1,*[38] videtur dicere quod anima rationalis non est natura, et quod eius cognitio pertinet ad Metaphysicam.

C o n f i r m a t u r. Nam abstractior est / *P5* anima rationalis quantitate; ergo pertinet ad scientiam magis abstrahentem quam Mathematica; illa autem est Metaphysica; ergo.

11 N o t a pro solutione quod illa omnia dicuntur vivere quae intra se habent principium suarum operationum pertinentium ad eorum perfectionem; operatio autem quaedam est materialis, quae fit medio corpore tamquam instrumento, ut operationes sensuum; alia est operatio omnino spiritualis nullo modo concernens materiam, ut intelligere Angeli; alia est operatio quodammodo media, quae in se immaterialis est et fit absque instrumento corporeo, tamen dependentiam aliquam habet a corpore in quo exercitatur; et huiusmodi est intelligere hominis. Quaelibet ergo res, habens in se principium alicuius operationis dictarum, dicitur et [est] propie vivens.

Differunt tamen quod quae primo modo vivunt sunt omnino materialia; quae secundo modo, sunt spiritualia omnino; quae tertio, sunt quasi media inter spiritualia et materialia. Quare de primis viventibus certum est quod comprehenduntur sub obiecto Physicae, et consequenter omnia illorum principia, scilicet materia et forma, operationes et

---

166 Physicam] Phīam *S*, phūm *P*. 166 nam *P*, *om. S*. 168 operationes *S*, opera *P*. 169 3° *add.* specialiter *P*. 169 Nam *P*, *om. S*. 170 pertinet... Metaphysicam *S*, excedit obiectum Phīae et comprehenditur sub obiecto Metaphysicae *P*. 170 abstrahentes *S*, quae... abstrahunt *P*. 171 Metaphysicam *S*, metaphysicum *add.* non ad physicum *P*. 172 formam] m^{am} *S*, māām *P*. 172 ait *S*, dicit *P*. 172 1 *om. P*. 173 videtur *praem.* aperte *P*. 174 Metaphysicam *S*, metaphysicum *P*. 175 abstractior *S*, abstractum *P*. 175 rationalis quantitas *S*, rationalisque quantitas *P*. 176 ergo *om. P*.

11 178 Nota *S*, est notandum *P*. 178 solutione *add.* horum *P*. 178 illa *om. P*. 179 principium *add.* activum *P*. 180 est *add.* in se *P*. 182 intelligere *S*, intellectio *P*. 183 est *add.* denique *P*. 185 exercitatur *S*, exercetur *P*. 185 intelligere *S*, intellectio *P*. 186-7 alicuius... dictarum *S*, aliquarum operationum istarum *P*. 187 est *P*, *om. S*. 188 sunt *add.* viventia *P*. 189 spiritualia omnino *S*, nobilissima viventia immaterialia *P*. 189 tertio *add.* modo *P*. 190 Ouare *S*, Quapropter *P*. 191 certum est *S*, certa res *P*. 192 omnia *S*, omnium *P*. 192 forma *add.* et *P*.

---

[37] 403 b 15 sq. [38] 641 a 32-641 b 10

En segundo lugar, los vivientes como tales no son seres naturales; luego no pertenecen a la Física. La verdad del antecedente es patente, pues los seres naturales están constituidos por la naturaleza, y los vivientes, por el alma, que no es naturaleza. Pues las operaciones del alma superan a las de la naturaleza.

En tercer lugar, y refiriéndonos al alma racional, se puede argüir: Ésta es inmaterial, como ahora supongo; luego pertenece a la Metafísica. En efecto, las cosas que abstraen en su manera de ser de la materia pertenecen a la Metafísica, cuyo oficio propio es definir por la forma, como dice Aristóteles en el proemio. Por ello en el *lib. 1 De partibus animalium, cap. 1,* parece decir que el alma racional no es naturaleza y que su conocimiento pertenece a la Metafísica.

Y una razón confirmativa es que el alma posee un grado mayor de abstracción que la cantidad; luego pertenece a una ciencia que abstrae más que la Matemática: ésa es la Metafísica.

11 Para la solución de esta cuestión, hay que advertir que llamamos vivientes a todos aquellos seres que poseen en sí el principio de sus operaciones que pertenecen a su perfección. Ahora bien, entre las operaciones, se da una que es material, que se realiza por medio del cuerpo como instrumento, como son las operaciones de los sentidos; se da otra que es completamente espiritual, que no tiene nada que ver con la materia, como el entender del ángel; otra hay que es una operación en cierto modo intermedia, que en sí es inmaterial y se realiza sin instrumento corpóreo, pero que, con todo, tiene alguna dependencia del cuerpo en el cual tiene lugar, y tal es el entender del hombre. Pues bien, todo ser que posea en sí mismo el principio de alguna de esas operaciones dichas, se dice y es con toda propiedad viviente.

Pero existe diferencia entre ellos: los que viven del primer modo indicado son completamente materiales; los que viven del segundo modo, son completamente espirituales; los que pertenecen al tercer grupo, son como intermedios entre los espirituales y materiales. Así, por lo que hace a los vivientes del primer grupo, es cosa cierta que están comprendidos en el objeto de la Física, y, consiguientemente, todos los principios de ellos, es decir, la materia y la forma, sus operaciones

motus eorum nec ad aliam scientiam pertinent, [ut] Aristoteles [docet], *1 De partibus animalium,*[39] [*cap.*] *1; 2 Physicorum, tx. 26.*[40]

Quare / *P5v* haec viventia ut talia sunt, sunt propria entia naturalia, et anima eorum est natura, ut dictum est *2 Physicorum,* in principio; et affirmat Philosophus, *lib. 1 De partibus animalium, cap. 1.*[41] Ait enim naturalem ⌈philosophum⌉ magis debere agere de anima quam de materia, quia per animam materia habet esse ⌊naturae⌋. De nomine autem disputat qui vult animam non esse naturam, sed supra naturam, ut Albertus, *lib. De* ⌊*origine*⌋ *animae, cap. 4.*[42] Constat enim omnem formam, quae intrinsecum principium est materialium actionum, posse dici et vere esse naturam.

De secundis viventibus est certum transcendere gradum <Physicae> et obiectum illius <cognitionis>. Et ideo cum dicimus vivens esse obiectum huius scientiae, intelligimus de viventi materiali, quod est ens naturale; sicut quando dicimus ens incorruptibile esse obiectum librorum *De Caelo,* sumimus illud pro ente naturali incorruptibili.

12 / *S3v* De hominibus autem obscurum est ad quam scientiam pertineant propter difficultatem dictam supra de anima rationali. Cui sub hac distinctione responderi solet communiter: In anima rationali d u o sunt:

P r i m u m , quod est entitas spiritualis independens in esse a materia, intelligens et volens.

S e c u n d u m , quod est forma corporis, principium operationum materialium, et intelligens cun dependentia a sensibus.

Si tamen in ea considerentur priora praedicata ut sic, eius cognitio pertinet ad Metaphysicam, ut argumentum factum probat; si tamen / *P6* considerentur in ea praedicata posteriora, pertinet ad <Physicam>. Et hoc modo agit de anima Aristoteles, *lib. 3*;[43] et colligitur, ex *6 Metaphysicae, tx. 1,*[44] ubi D. Thomas[45] et Albertus;[46] et [ex]

---

193 nec... pertinent *S,* neque est alia scientia ad quam pertineant, nisi haec *P.* 193 ut(...) docet *P, om. S.* 194 cap. *P, om. S.* 195 Quare *add.* procul dubio *P.* 195 talia *S,* viventia *P.* 195 propria *S,* proprie *P.* 196 dictum est *S,* ostendimus *P.* 197 affirmat *S,* dicit *P.* 197 cap. *praem.* dicto *P.* 199 naturae *P,* nām *S.* 200 disputat *S,* disputant *P.* 200 qui vult *om. P.* 200 naturam *om. P.* 201 origine *P,* organisatione (!) *S.* 201 cap. 4 *add.* et alii moderni hic *P.* 204-5 est... Physicae *S,* non est dubium quod transcendant cognitionem ph'i *P.* 204-5 Physicae] Philosophiae *S,* Phīī *P.* 205 cognitionis] cognitio^em^ *S, om. P.* 207 quando *S,* cum *P.* 208 librorum *S,* scientiae *P.*

12 209 hominibus *S,* tertiis... viventibus *P.* 210 dictam *S,* traditam *P.* 211 responderi *S,* dici *P.* 216 tamen *om. P.* 216 ut sic *om. P.* 217 Metaphysicam *S,* metaphysicum *P.* 217 ut *S,* et *add.* hoc *P.* 217-8 tamen *S,* vero *P.* 218 posteriora *add.* ut sic *P.* 218 pertinet *S,* pertinent *P.* 218-9 Physicam *S,* phūm *P.* 219 anima *S,* ea *P.* 220 D. *S,* S. *P.* 220 Albertus *S,* Averroes *P.* 220 ex *P, om. S.*

---

[39] 641 a 21-641 b 10
[40] 194 a 12-19
[41] *Cfr. not.* 39
[42] ? *Cfr. Summa de creat.,* II, q. 1, a. 2: o. c., t. 35, pp. 7 sq.
[43] 427 a 17-b 29
[44] 1025 b 3-1026 a 32
[45] *Met.* VI, lect. 1, n. 1159
[46] *Met.* VI, tract. 1, cap. 1 (comm. 1): o. c., t. 6, p. 382

y movimiento, ni siquiera es posible que pertenezcan a la otra ciencia. Así Aristóteles, en el *lib. 1 De partibus animalium, cap. 1*; en el *lib. 2* de la *Física, text. 26.*

Esos vivientes, son, pues, como tales, seres naturales en sentido propio, y su alma es naturaleza, como se ha dicho en el *lib. 2* de la *Física,* al principio, y lo afirma Filópono, en el *lib. 1 De partibus animalium, cap. 1.* Dice, en efecto, que el filósofo de la naturaleza debe tratar más sobre el alma que sobre la materia, ya que la materia tiene su ser natural por el alma; pero es cuestión de puro nombre el decir que el alma no es naturaleza, sino sobrenaturaleza, como hace Alberto Magno en el libro *De origine animae, cap. 4.* Es cosa clara, en efecto, que toda forma que es principio intrínseco de las acciones materiales puede ser llamada y es en realidad naturaleza.

En cuanto a los vivientes del segundo grupo, es cosa cierta que trascienden el ámbito de la Física y el objeto de tal conocimiento. Por eso, cuando decimos que el viviente es objeto de esa ciencia, entendemos el viviente material, que es el ser natural, de la misma manera que, cuando decimos que el ser incorruptible es objeto de los libros *De Caelo,* entendemos por tal al ser natural incorruptible.

12 Por lo que hace al hombre, es oscuro a qué ciencia pertenece, por la dificultad mencionada acerca del alma racional. A esa dificultad se suele responder haciendo una distinción: En el alma racional se dan dos cosas.

La primera es, que el alma racional es una entidad espiritual independiente en su ser de la materia, inteligente y volente.

La segunda es, que es forma del cuerpo, principio de las operaciones materiales, y que entiende con dependencia de los sentidos.

Si se consideran en ella los predicados que le competen bajo el primer aspecto, su conocimiento pertenece a la Metafísica, como lo prueba el argumento aducido; pero si se consideran los predicados que le competen por el segundo aspecto, pertenece a la Física. Así procede Aristóteles, en el *lib. 3.* Y se colige del *6.°* de la *Metafísica, text. 1*; de los comentarios de Santo Tomás y Alberto sobre el mismo texto, y

2 Physicorum, tx. 26.[47] Vide Philoponum.[48] Et distinctio videtur sumpta ex Avicenna, *De Anima, p. 5, cap. 5,*[49] quam hic Caietanus[50] late prosequitur.

Quae distinctio non mihi displicet. Novi enim quod eadem res secundum praedicata diversa potest ad Metaphysicam et [ad] aliam scientiam pertinere. Quod notavimus in *1 Posteriorum, cap. 10, ad finem.* Tamen iudico absolute dicendum esse considerationem animae rationalis pertinere ad <Physicam>.

13 *Explicatur Aristotelis <doctrina>, quod dialecticus definit per formam, physicus [vero] per materiam.*—Pro cuius probatione notari debet doctrina Aristotelis in hoc *prooemio*[50a] et *2 Physicorum*[50b] latius, quod Philosophus [cum] considerat de ente naturali, nec solam materiam nec solam formam [contemplatur], sed utramque amplectitur. Materia enim incompletum quid est, et non est cognoscibilis nisi cum ordine ad formam. Et idem est de forma.

Item, utraque istarum pertinet ad essentiam rei: materia ut primum subiectum essentiae, forma vero ut complens essentiam. Et sic qualibet illarum ignorata, maneret ignota essentia; tamen inter has duas praecipue considerat Philosophus formam, quia illa est principalior pars naturae.

Propter quod Averroes, *2 Physicorum, tx. 26,*[51] ait quod Philosophus primo considerat de forma, de materia autem propter formam; et hic, *tx. 16,*[52] ait "diminute" procedere / qui solam materiam accipit **P6v** in definitione; et similiter qui, forma accepta, materiam dimittit. Themistius,[53] Philoponus,[54] et alii; Albertus, *lib. 1, tract.* [*1*], *cap.*

221 vide Philoponum *S*, ubi videndus Philoponus *P*. 221 sumpta *S*, desumpta *P*. 222 hic *S*, in praesenti *P*. 225 ad *P*, *om. S*. 226 Quod *add.* etiam *P*. 226 notavimus *S*, adnotavimus *P*. 226 in *om. P*. 227 Tamen *praem.* Nihilominus *P*. 227 absolute *S*, ab Aristotele (!) *P*. 228 Physicam] Phȳm *S*, Phūm *P*.

13 229 doctrina] dt *S*, *om. P*. 230 Pro *S*, Ad *P*. 230 probatione *S*, probationem *P*. 230-1 notari debet *S*, notanda est *P*. 232 cum *P*, *om. S*. 232 considerat *S*, consideret *P*. 233 contemplatur *P*, *om. S*. 233 amplectitur *S*, complectitur *P*. 234 incompletum *S*, incompleta *P*. 234 quid *S*, quod *P*. 236 materia *add.* vero (!) *P*. 237 subiectum *S*, fundamentum *P*. 238 sic *S*, ita *P*. 238 illarum *S*, earum *P*. 239 praecipue *S*, principalius *P*. 239 formam *add.* quam materiam *P*. 241 Propter quod *S*, Unde *P*. 241 Averroes *S*, Commentator *P*. 242 de forma... autem *S*, formam, materiam vero *P*. 244 dimittit *S*, omittit *P*. 245 Themistius *praem.* Idem *P*. 245 Albertus *praem.* specialiter *P*. 245 1] 2 *SP*. 245-6 tract. 1, cap. 7 *S*, c. 2, tract. 2 *P*.

[47] 194 a 12-19

[48] *De an.* I: o. c., ff. [6v] sq.

[49] *De an.* (= VI Naturalium): o. c., f. 25, col. 2

[50] *De an.* I, nn. 56-72: o. c., t. I, pp. 49-58.

[50a] 403 b sqq.

[50b] 193 b 22 sqq.

[51] O. c., f. n. n.: "Intendit etiam declarare quod oportet naturalem [Philosophum] considerare de forma, quia considerat de materia; quoniam materia est de genere relationis, dicitur enim in respectu formae"

[52] *De an.* II: o. c. (ed. Crawford), I 16: 24, 40 sq.

[53] *De an.* I 9: o. c., pp. 219 sq.

[54] *De an.* I: o. c., ff. [6v] sq.

de la *Física 2, text. 26*. Véase Filópono. Esta distinción parece haber sido tomada de Avicena, *De Anima, p. 5, cap. 5,* que Cayetano desarrolla ampliamente en este pasaje.

Es una distinción que no me desagrada. Pues bien sé que una misma cosa puede pertenecer, según aspectos diversos, a la Metafísica y a otra ciencia. Cosa que ya advertimos en el *lib. 1* de los *Posteriores, cap. 10,* hacia el final. Creo, sin embargo, que, hablando absolutamente, hay que decir que el estudio del alma racional pertenece a la Física.

13 *Explicación de la doctrina de Aristóteles de que la Dialéctica define por la forma, y la Física, por la materia.*—Para su demostración, hay que tener presente la doctrina de Aristóteles en este proemio, y más extensamente en el *lib. 2* de la *Física*: que el Filósofo no considera en el ser natural ni sola la materia ni sola la forma, sino ambas. Pues la materia es algo incompleto, y no es cognoscible sino en orden a la forma; y lo mismo hay que decir de la forma.

Además, ambas pertenecen a la esencia de la cosa: la materia, como sujeto primero; la forma, como dando culminación a la esencia. Así, si se desconoce cualquiera de las dos, quedará ignorada la esencia; sin embargo, de las dos considera el Filósofo principalmente la forma, por ser ella la parte más principal de la naturaleza.

Por eso, Averroes, en el *lib. 2* de la *Física, text. 26,* dice que el Filósofo considera en primer lugar la forma, y la materia por la forma; y aquí, en el *text. 16,* dice que tiene una visión reducida de las cosas el que acoge en la definición sólo a la materia; y lo mismo, el que, haciendo entrar a la forma, deja fuera la materia. Temistio, Filópono, y otros; Alberto, en el *lib. 1, trat. 1, cap. 7* dice que ningún

<7>,[55] qui ait nullum artificem considerare materiam per se, sed in ordine ad forman. Et hinc intelligit differentiam quam Aristoteles[56] ponit inter modum definiendi physici et dialectici, nam dialecticus —inquit— per formam, physicus vero per materiam definit. Ubi non intelligit Aristoteles quod physicus non considerat formam nec illam ponere in definitione sua; patet enim contrarium ex dictis et ex propria / natura. Haec definitio physica est: Homo est compositum ex S4
corpore et anima rationali. Nec etiam intelligit dialecticum numquam definire per materiam, nam Aristoteles, *1 Posteriorum,*[57] demonstrationem per materiam definivit. Sensus ergo illius colligi debet ex more quodam Aristotelis, qui rationes probabiles et communes dialecticas ubique vocat, [ut patet ex *2 De generatione animalium, cap. ultimo*;[57a] *2 Caeli, cap. 12*;[57b] et *12 Metaphysicae,*[57c] et alias saepe. Idem Commentator, *2 Caeli, tx.* <*60*>;[57d] *12 Metaphysicae, tx. 4.*[57e] Sic ergo hic definitiones sumptas ex <communibus>, ut ex usu rei vel fine remoto, dialecticas vocat] quae, quia per rationes communes dantur, per formam dari dicuntur. Physicae autem definitiones dicuntur quae explicant rei naturam ex forma et materia compositam, et ideo dicuntur dari per materiam. [Ita exponit] Albertus, / *lib. 1, tract. 1,* circa finem,[58] D. Tho- P7
mas, hic, *tx.* <*16*>.[59]

A l i a expositio esse potest, quod definitio per genus et differentiam dicatur definitio per formam, quia tam genus quam differentia habent rationem formae respectu definiti: genus, quia superius; differentia, quia constituens. Et haec definitio dicitur dialectica vel metaphysica, quia proprium istarum scientiarum est agere de generibus et differentiis. At definitio data per proprietates physicas dicitur quod datur per materiam, quia illam in se comprehendit. Et haec dicitur communiter definitio physica, quia solus <physicus> habet ex propriis sic definire, quamvis possit aliquando definire per genus et differentiam.

---

246 7] 1 *SP.* 246 nullum... considerare *S,* quod nullus artifex considerat *P.* 247 intelligit differentiam *S,* intelligitur differentia *P.* 247 Aristoteles *add.* in praesenti *P.* 249 vero *S,* autem *P.* 250 considerat *S,* consideret *P.* 250-1 nec... contrarium *S,* aut quod illam non ponat in definitionibus suis. Constat enim oppositum *P.* 251-2 ex propria *S,* experientia (!) *P.* 252 natura *S,* nam (!) *P.* 253 etiam *om. P.* 253 numquam *S,* non *P.* 254 nam *add.* ipse *P.* 254 Aristoteles *S,* Philosophus *P.* 255 colligi debet *S,* colligendus est *P.* 256 Aristotelis *S,* physico quod (!) *P.* 256 communes *S,* omnes (!) *P.* 257-61 ut... vocat *P, om. S.* 259 60] 70 *P.* 260 communibus] omnes (!) *P.* 261 communes *S,* omnes (!) *P.* 262 autem *S,* vero *P.* 263 ideo *S,* idcirco *P.* 264 Ita exponit *P, om. S.* 264 circa finem *S,* capite ultimo *P.* 264 D. *S,* S. *P.* 265 16] 10 *SP.* 266 genus *add.* quidem *P.* 267 differentia *add.* vero *P.* 269 dicitur *S,* solet dici *P.* 270 proprium... scientiarum *S,* proprie... in istis scientiis *P.* 270 et *add.* de *P.* 271 definitio *add.* vero *P.* 271 data *S,* quae datur *P.* 271 proprietates *S,* partes *P.* 271-2 quod datur *S,* definitio *P.* 273 physicus] philosophus *S,* Phus *P.* 274 quamvis *add.* etiam *P.*

---

[55] *De an.* I 2, 7: o. c., t. 5, pp. 130-133
[56] 403 a 29-b 16
[57] 71 b 17-72 a 12
[57a] 747 b 28 sqq.
[57b] 291 b 24-29
[57c] 1069 a 28
[57d] O. c., f. cxvj^{v}
[57e] O. c., f. ccxxxv^{r}
[58] *De an.* I 1, 7: o. c., t. 5, p. 133
[59] *De an.* I, lect. 2, nn. 23-30

artífice considera la materia en sí, sino en orden a la forma. Con eso capta el sentido de la diferencia que pone Aristóteles entre el modo de definir del físico y del dialéctico, pues el dialéctico —dice— define por la forma, y el físico, por la materia. Al decir eso, no piensa Aristóteles que el físico no considere la forma ni que no la ponga en su definición, pues consta claramente lo contrario, por lo dicho y por la propia naturaleza de las cosas. Esta definición: el hombre consta de cuerpo y alma racional, es física. Tampoco piensa que el dialéctico no defina nunca por la materia, pues Aristóteles, en el *lib. 1* de los *Posteriores* define la demostración por la materia. El sentido genuino, pues, de tal expresión se ha de colegir de la costumbre que tiene Aristóteles de llamar constantemente dialécticas a las razones probables y comunes, según consta en *2 De generatione animalium, cap. último, 2 De Caelo,* y *12* de la *Metafísica,* y con frecuencia en otros pasajes. Lo mismo afirma el Comentador, *2 De Caelo, text. 60*; *12 Metafísica, text. 4.* Así, pues, llama aquí dialécticas a las definiciones tomadas de cosas comunes, como el uso de la cosa o su fin remoto, las cuales, por ser dadas por razones comunes, se dice que se dan por la forma. En cambio, se llaman definiciones físicas a las que explican la naturaleza de la cosa por su composición de materia y forma, por lo cual se dice que se dan por la materia. Así lo expone Alberto, *lib. 1, trat. 1,* hacia el final y Santo Tomás, en el comentario a este pasaje, *text. 16.*

Otra explicación podría ser el que la definición por el género y la diferencia se llama definición por la forma, a causa de que tanto el género como la diferencia tienen carácter de forma respecto de lo definido: el género, porque es su noción superior, y la diferencia porque lo constituye. Y esa definición se llama dialéctica o metafísica, porque es propio de esas ciencias tratar de los géneros y de las diferencias; en cambio, la definición que se da por las propiedades físicas se dice que se da por la materia, porque la incluye en sí. Ésta es la definición que ordinariamente se llama física, porque el físico es el único que practica el definir de ese modo con propiedad, aunque pueda a veces definir por el género y la diferencia. Y otros artífices, a

Et alii artifices imitantes physicum possunt definire per materiam et formam.

Utcumque tamen sit, habemus ⌊quantum⌋ ad propositum quod omne ens definibile per propriam materiam physicam est absolute physicae considerationis. Habemus etiam quod omne ens constans ex propria materia et forma pertinet absolute ad physicum secundum utramque partem, quia non potest physicus unam sine alia contemplari.

14 Ex quibus probatur intentum, nam homo est simpliciter ens naturale constans ex vera materia et forma, quae comprehenditur sub obiecto Physicae; ergo et anima rationalis, quae est forma ipsius hominis, ut rationalis est.

Confirmatur. Nam anima rationalis habet essentialiter quod sit forma corporis physici; ergo debet necessario definiri per corpus / et per materiam; ergo eius definitio et essentia pertinet ad physicum; *P7v*
ergo proprietates quae ab illa dimanant sunt etiam a ⌊physico⌋ considerandae.

Item, anima habet omnes suas proprietates cum aliqua dependentia a corpore, ut infra [60] dicitur; ergo.

Item, anima rationalis absolute est natura, et homo, ens naturale; ergo. Antecedens patet, quia est principium intrinsecum operationum materialium eius in quo est; ergo. Nam operationes hae sensitivae, etiam secundum specialem modum, / quo ab homine fiunt, procedunt *S4v*
quodammodo ab ipsa anima rationali ut sic.

Item, ridere et huiusmodi passiones sunt materiales, et tamen procedunt ab anima rationali ut sic, quia non conveniunt nisi soli homini.

Item, operationes intellectus suo modo pendent a sensibus et a corpore. Propter quod D. Augustinus, *lib. Contra Iulianum, <lib.> 5,* [61] ait: "Anima sine dubio est natura."

---

275 alii *add.* etiam *P.* 275 possunt *S,* possint *add.* suo modo *P.* 277 utcumque... sit *S,* quocumque tamen modo explicetur, hic *P.* 277 quantum *P,* tn̄ [=tamen] (!) *P.* 278 omne *S,* esse *P.* 278 propriam *S,* veram *P.* 278 est *add.* simpliciter et *P.* 279 omne *S,* esse *P.* 280 physicum *S,* Physicam *P.*

14 283 quae *S,* ergo ab Aristotele *P.* 284 Physicae] Phȳae *S,* Phīae *P.* 286 Confirmatur *add.* 1º *P.* 286 rationalis *om. P.* 287 corpus *add.* physicum *P.* 288 et... materiam *om. P.* 288 ergo *add.* etiam *P.* 289 quae... dimanant *S,* dimanantes *P.* 289 physico *P,* philosopho *S.* 291 Item *S, praem.* 2.º *P.* 291 proprietates *add.* et operationes *P.* 292 dicitur *S,* videbimus *P.* 293 Item *praem.* tertio *P.* 294 ergo *add.* etc. *P.* 294 intrinsecum *om. P.* 295 ergo *om. P.* 295 hae *S,* hominis etiam *P.* 296 etiam *om. P.* 298 Item *praem.* 4.º *P.* 298 ridere *add.* flere *P.* 298 passiones *S,* actiones *P.* 298 materiales *S,* naturales (!) *P.* 299 procedunt... rationali *S,* principium earum est anima rationalis *P.* 299 sic *add.* quod patet *P.* 301 Item *praem.* 5.º *P.* 301 operationes *add.* ipsae *P.* 302 D. *S,* S. *P.* 302 lib.] cap. *S,* c. *P.*

---

[60] d. 2, q. 3, n. 43

[61] *Op. imp.* 5, XL: PL 45, 1476

imitación del físico, pueden hacer la definición por la materia y la forma.

Comoquiera que sea, tenemos, para nuestro intento, que todo ser definible por su propia materia física, pertenece con toda verdad al ámbito de la Física. También tenemos que todo ser que consta de su propia materia y forma pertenece de lleno a la Física por ambas partes, ya que el físico no puede estudiar la una sin la otra.

14 Con esto queda probado lo que pretendíamos, pues el hombre es simplemente un ser natural que consta de verdadera materia y forma que está comprendida en el objeto de la Física; luego también el alma racional, que es la forma del hombre mismo en cuanto ser racional.

Una razón confirmativa es que el alma racional es esencialmente forma del cuerpo físico; luego debe ser definida necesariamente por el cuerpo y por la materia; luego su definición y su esencia pertenecen al físico; luego también las propiedades que de ella dimanan deben ser consideradas por el físico.

Además, el alma posee todas sus propiedades con alguna dependencia del cuerpo, como se explica más adelante.

Asimismo, el alma racional es absolutamente naturaleza, y el hombre, un ser natural. El antecedente es manifiesto, porque ella es principio intrínseco de las operaciones del ser en el cual se halla. Pues estas operaciones sensitivas, aun en el modo especial con que se realizan por el hombre, proceden en alguna manera del alma racional como tal.

Además, el reír, y afecciones parecidas, son materiales. Y, sin embargo, proceden del alma racional como tal, ya que no competen más que al hombre.

Además, las operaciones del entendimiento dependen a su manera de los sentidos y del cuerpo. Por eso, San Agustín dice en el libro *Contra Iulianum, lib. 5*: "El alma sin duda ninguna es naturaleza".

Item, nam res simpliciter ⌊pertinet⌋ ad illam scientiam, quae considerat illam secundum ultimam differentiam suam; sed ad physicum pertinet cognoscere animam rationalem secundum ultimam differentiam; ad Metaphysicam vero secundum praedicata communia tantum; ergo ad Physicam pertinet simpliciter, ad Metaphysicam secundum quid. Maior patet, nam ultima differentia est quae rem constituit; ergo illam cognoscere est cognoscere rem secundum proprium conceptum illius.

Et inductione patet, nam materia simpliciter est de consideratione physica, quamvis secundum praedicata / communia a *P8*
Metaphysica consideretur. Minor patet ex dictis.

15 Quapropter [errant] qui aiunt animam rationalem, secundum quod est principium vegetandi et sentiendi, pertinere ad Physicam, ut vero est principium intelligendi ad Metaphysicam. Patet enim ex dictis, et late infra[62] probabitur, animam, ut principium intelligendi est, esse animam corporis, et per illam constitui hominem in esse hominis; ergo ut sic etiam pertinet ad Physicam et concernit ⌊materiam⌋.

Falluntur etiam dicentes potentiam materialem animae pertinere ad Physicam, non vero intellectum et voluntatem animae, nam illius proprium est considerare proprietates, cuius est considerare essentiam; sed anima rationalis ut sic est, est de obiecto Physicae; ergo intellectus et voluntas qui ab anima, ut rationalis est, dimanant.

16 *Conclusio.*—Est ergo de consideratione Physicae anima rationalis cum omnibus proprietatibus suis simpliciter, Metaphysicae vero secundum quid.

304 Item *S,* Tandem *add.* arguitur *P.* 304 pertinet *P,* pertinent *S.* 306 cognoscere *add.* hominem et *P.* 306-7 ultimam differentiam *S,* ultimas differentias *P.* 307 Metaphysicam *S,* metaphysicum *P.* 307 tantum *om. P.* 308 Physicam *S,* phūm *P.* 308 Metaphysicam *S,* metaphysicum *P.* 309 nam *S,* quia *P.* 312 inductione *add.* etiam *P.* 313 communia *S,* omnia (!) *P.* 314 Metaphysica *S,* metaphysico *P.* 314 consideretur *S,* considerantur *P.* 314 Minor... dictis *om. P.*

15 315 errant *P,* erant *S.* 315 aiunt *S,* putant *P.* 315 secundum quod *S,* ut *P.* 316 Physicam *add.* considerationem *P.* 317 Patet *S,* constat *P.* 317 late *S,* latissime *P.* 318 probabitur *S,* probabimus *P.* 318 est *add.* vere *P.* 318 animam *S,* formam *P.* 319 ergo *om. P.* 320 Physicam *S,* physicum *P.* 320 materiam *P,* nam (!) *S.* 321 dicentes *S,* qui opinantur *P.* 321 potentiam... animae *S,* animam et potentias materiales illius *P.* 322 Physicam *S,* physicum *P.* 323 proprium *om. P.* 323 considerare essentiam *S,* contemplari scientias (!) *P.* 324 est[1] *om. P.* 325 anima *S,* illa *P.* 325 rationalis *om. P.*

16 327 cum... suis *S,* secundum omnes proprietates illius *P.* 327 Metaphysicae vero *S,* at vero de consideratione Metaphysicae *P.*

[62] d. 2, q. 3

Asimismo, cada cosa pertenece sin más a aquella ciencia que la considera según su razón última; ahora bien, pertenece al físico el estudiar el alma racional en su diferencia última, y a la Metafísica, en cambio, sólo en sus predicados comunes; luego pertenece a la Física absolutamente hablando, y a la Metafísica, en algún sentido. La premisa mayor es clara, pues la última diferencia es la que constituye a una cosa; luego conocerla, es conocer la cosa según su concepto propio.

Y consta por inducción, ya que la materia es, absolutamente, objeto del estudio de la Física, aun cuando en sus predicados comunes la considere la Metafísica. La premisa menor está clara por lo que queda dicho.

15 Yerran, por tanto, los que afirman que el alma racional pertenece a la Física, en cuanto que es principio de la vegetación y de la sensación, y a la Metafísica, en cuanto que es principio de intelección. Pues queda claro por lo expuesto, y se probará por extenso en adelante, que el alma, en cuanto principio de entender, es alma del cuerpo y que por ella se constituye el hombre en su ser de hombre; luego, como tal, pertenece también a la Física y tiene su relación con la materia.

Yerran también los que dicen que la potencia material del alma pertenece a la Física, pero no el entendimiento y la voluntad, pues el considerar las propiedades es cometido del que considera la esencia; ahora bien, el alma racional, como tal, pertenece al objeto de la Física, luego también el entendimiento y la voluntad, que dimanan del alma en cuanto que es racional.

16 Conclusión.—Por tanto, el alma racional con todas sus propiedades es, absolutamente hablando, objeto de la Física, y, en algún sentido, de la Metafísica.

17 D i c e s : Idem est de omnibus aliis rebus.—R e s p o n d e t u r : Concedo. Est tamen differentia, quod res aliae materiales cum spiritualibus habuerunt tantum differentiam in praedicatis communibus; homo vero habuit etiam differentiam aliam communem cum Angelis, scilicet esse intellectivum. Et etiam anima rationalis habuit differentiam, quamvis analogam, in ratione substantiae spiritualis. Et ideo secundum praedicata plura pertinet homo et eius anima ad Metaphysicam quam res aliae.

18 Per haec patet [solutio] a d t e r t i u m, nam licet anima / possit *P8v* existere sine corpore, non tamen sine ordine ad corpus. Et hoc sufficit ut consideretur a physico.

Unde a d c o n f i r m a t i o n e m dicitur quod quantitas, / quan- *S5* tum ad actualem existentiam, magis pendet a materia quam anima rationalis, tamen quantum ad ordinem ad materiam magis abstrahit quantitas quam anima, quia quantitas potest concipi sine ullo ordine, anima vero non.

19 *Explicatur Aristotelis, De †partibus, locus† difficilis ubi ait animam †rationalem† non pertinere ad Physicam.*—Restat tamen exponere locum Aristotelis, *1 De partibus animalium,*[63] qui difficilis est. Aperte enim ait animam rationalem non pertinere ab physicum. Communis expositio est quod ibi loquatur Philosophus de nostra anima rationali, et quod eam excludat a consideratione physici, non simpliciter, sed ex ea parte in qua cum Angelis convenit.

Quae expositio difficilis est:

1.° Quia Aristoteles excludit animam sensitivam a consideratione physica.

2.° Quia rationes eius huc tendunt; quae audiendae sunt ut melius explicetur ille locus.

---

17 330 tamen *add.* aliqualis *P.* 330 cum *add.* rebus *P.* 331 habuerunt *S,* habent *P.* 331 tantum differentiam *S,* aliqualem convenientiam *P.* 331 communibus *add.* ut entis, substantiae etc. *P.* 332 homo... etiam *S,* at vero [homo] habuit praeterea *P.* 332 aliam *om. P.* 333 Et *add.* similiter *P.* 334 quamvis *S,* quasi *P.* 334 ideo *S,* idcirco *P.* 335 Metaphysicam *S,* metaphysicum *P.*

18 337 Per *S, praem.* Et *P.* 337 solutio *P, om. S.* 338 sufficit *S,* est satis *P.* 343 ullo *S,* illo *P.* 344 anima *add.* rationalis *P.*

19 346-7 Restat... locum *S,* Sed adhuc restat solvendus ille locus *P.* 347 difficilis est *S,* difficultatem habet *P.* 348 enim *S,* nam *P.* 348 Communis... est *S,* Communiter exponi solet *P.* 350 ex *om. P.* 351 ea *add.* tantum *P.* 351 in *om. P.* 351 convenit *S,* communicat *P.* 352 difficilis est *S,* difficultatem habet *P.* 353 1° *om. P.* 353 Aristoteles *iter.* 1° quia Aristoteles *S.* 353 excludit *add.* simpliciter. *P.* 353 animam sensitivam *S,* illam *P.*

---

[63] 641 a 32-b 1

17 Se dirá: Eso mismo sucede con todas las demás cosas.—Respondo: Lo concedo. Pero hay una diferencia, y es que las demás cosas materiales presentan tan sólo una diferencia en los predicados comunes con las cosas espirituales, mientras que el hombre presenta, además, otra diferencia, que es común a los ángeles, que es el ser intelectivo. Y además, el alma racional presenta una diferencia, si bien análoga, en la razón de sustancia espiritual. Y por eso, el hombre y su alma pertenecen a la Metafísica en mayor número de predicados que las demás cosas.

18 Con esto, queda dada la respuesta al punto tercero: pues, aunque el alma pueda existir sin el cuerpo, no lo puede sin orden al cuerpo. Y esto es razón suficiente para que se la estudie en la Física.

Por eso, a la razón confirmativa respondo que la cantidad, en cuanto a su actual existencia, depende de la materia más que al alma racional; sin embrago, en cuanto a la ordenación a la materia, prescinde más la cantidad que el alma, ya que la cantidad puede ser concebida sin ningún orden, pero el alma, no.

19 *Explicación de un pasaje difícil del libro de Aristóteles: "De partibus" donde dice que el alma racional no pertenece a la Física.*—Pero queda por explicar un pasaje difícil de Aristóteles en el *lib. 1 De partibus animalium.* Allí, en efecto, afirma paladinamente que el alma racional no pertenece a la Física. La explicación que comúnmente se da es que allí habla el Filósofo de nuestra alma racional, y que la excluye del estudio de la Física, no absolutamente, sino en aquello en que coincide con los ángeles.

Esta explicación resulta difícil.

Primero, porque Aristóteles excluye al alma sensitiva del estudio de la Física.

Segundo, porque sus razones a eso atienden, y a ellas hay que atenerse para obtener una explicación satisfactoria de este pasaje.

20 *Utrum intellectus sit de consideratione physica.*—Probat enim intellectum non considerari a physico.

1.° Quia alias physicus consideraret de omnibus rebus.[64] Patet consequentia, nam si agit de intellectu, ergo agit de intelligibili, nam eiusdem scientiae est agere de potentia et de obiecto. Rursus: sed omnis res est intelligibilis; ergo.

2.° Anima intellectiva non est principium motus; ergo non est natura; ergo non pertinet ad physicum. Patet antecedens, quia omnis anima est principium / vel augendi vel movendi localiter, intelligendi *P9* autem nulla. Et subdit: "Lationem enim in caeteris esse animalibus novimus, intellectum sive mentem in nullis."[65]

3.° Nam rem a materia abstractam naturalis scientia contemplari non potest;[66] sed mens abstrahit a materia; ergo. Probatur maior, quia in rebus natura constantibus, quae a physico considerantur, reperitur id cuius gratia, in rebus autem abstractis a materia non reperitur id cuius gratia.

21 Haec sunt argumenta Aristotelis quae difficiliorem faciunt sensum illius; quod si illis intendat probare animam intellectivam non considerari a physico nihil valent, nam ad agendum de intellectu humano satis est agere de rebus intelligibilibus, ut intelligibiles sunt ab humano intellectu, ut de facto facimus in hac scientia, materialem cognitionem rerum cognoscibilium in proprias scientias reicientes.

Item, falsum est animam humanam non esse naturam, et non esse principium mutationis physicae. Oppositum enim probavimus.

Item, est falsum intellectum seu mentem in nullis animalibus reperiri. Reperitur enim in hominibus quantum animalia sunt.

Tandem est falsum in anima rationali non esse id cuius gratia. Habet enim finalem causam, ut de se constat.

22 Quapropter arbitror Aristotelem illo loco non agere in speciali / de *S5v* anima intellectiva humana, sed agere de intellectu et mente absolute et secundum se, sub quo comprehenduntur substantiae separatae et maxime

20 359 consideraret *S*, agit *P*. 360 consequentia *S*, antecedens *P*. 360 si *S*, sic *P*. 360 ergo *add.* et *P*. 360 agit *om. P*. 360 nam 2 *S*, quia *P*. 362 ergo *add.* agit de omni re *P*. 368 3° *add.* arguitur *P*. 370 physico *S*, Physica *P*. 371 gratia *add.* id est, causa finalis *P*.

21 373 faciunt *S*, habent *P*. 374 illius *S*, loci *add.* propositi *P*. 375 valent *S*, urgent *P*. 376 ut intelligibiles *om. P*. 379 naturam *S*, naturalem *P*. 382-3 Reperitur... esse *om. P*. 382 quantum] qm *S*. 384 se *add.* manifeste *P*.

22 385 Quapropter *S*, Quare *P*. 385 illo *praem.* in *P*. 385 in speciali *om. P*. 386 intellectiva *S*, rationali *P*. 386 agere *S*, agi *P*. 386 absolute et *S*, ab Aristotele (!) *P*. 387 quo *S*, qua *P*.

[64] Arist., *De part. an.* 641 a 34 sqq.

[65] *Ib.* 641 b 4-8

[66] *Ib.* 641 b 10 sqq.

20 *¿Pertenece el entendimiento al objeto de la Física?*—Prueba, en efecto, que el entendimiento no es estudiado por la Física.

Primero: Porque, de lo contrario, la Física estudiaría todas las cosas. La consecuencia es clara: si trata del entendimiento, luego también tratará del objeto inteligible, ya que pertenece a la misma ciencia el tratar de una potencia y de su objeto. Ahora bien: todo ser es inteligible.

Segundo: El alma intelectiva no es principio de movimiento, luego no es naturaleza; luego no pertenece a la Física. El antecedente está claro, pues toda alma es principio o de crecimiento o de movimiento local, pero ninguna lo es del entender. Y añade: "Pues vemos que se da movimiento local en los demás animales, pero en ninguno vemos que se dé el entendimiento o la mente".

Tercero: La ciencia natural no puede considerar una cosa que abstraiga de la materia; pero la mente abstrae de la materia. Se prueba la premisa mayor: En las cosas que constan de naturaleza, y que estudia la Física, se encuentra el fin [la causa final]; pero en las cosas que abstraen de la materia no se encuentra tal causa.

21 Éstas son las razones de Aristóteles que hacen más difícil la inteligencia del sentido del pasaje mencionado. Pues bien, si con ellas intenta él probar que la Física no considera el alma intelectiva, no son válidas. En efecto, para estudiar el entendimiento humano, basta tratar de los objetos inteligibles tal como lo son para el entendimiento humano, como de hecho lo hacemos en esta ciencia, dejando para las ciencias particulares el conocimiento material de las cosas cognoscibles.

Es falso, además, que el alma humana no sea naturaleza, y que no sea principio de cambio físico, pues hemos probado lo contrario.

También es falso que no se encuentre en ningún animal el entendimiento o la mente: se encuentra en los hombres en cuanto son animales.

En fin, es falso que en el alma no se dé aquello "por lo cual algo es", pues tiene causa final, como es cosa patente.

22 Por todo ello, mi opinión es que Aristóteles, en ese pasaje, no trata en especial del alma intelectiva humana, sino del entendimiento y de la mente absolutamente y en cuanto tal, en el cual se comprenden las sustancias separadas y sobre todo la primera de todas, a la que los

[prima omnium], quam antiqui et ipse, *2 Caeli*,[67] [animam caeli] appellabant, quam ipse ponit aeternam, non habentem efficientem causam, atque adeo nec finalem. Et quod hoc mo/do de mente loquatur patet *P9v* ex verbis quae subdit. Postquam dixerat in abstractis a materia non esse id cuius gratia, addit: "Nam sicut artificialium omnium ars ipsa est principium, ita in naturalibus aliqua est causa, a qua omnia habent principium... Quamobrem verisimilius <dixerem> caelum et factum esse ab huiusmodi causa —si factum est—, et magis esse ob eam causam quam animalia caduca atque mortalia."[68] Et deinde dicit: "Illi genus animalium [quodque] natura constare extitisseque censent,"[69] quasi reprehendens antiquos quod, cum caelos animalia vocarent, illa dicerent habere animam quae esset natura. Ipse autem Aristoteles[70] inquit contra illos quod, licet caelum habeat animam, illa non est natura nec de consideratione physici.

Et in hoc sensu procedunt aliquo modo rationes illius, scilicet quod si haec scientia ageret de illa anima, ageret de omni re. Quae consequentia in hoc potest fundari, quod si haec scientia se extendit all illam <essentiam> et animam adeo abstractam, et ageret etiam de rebus minus abstrahentibus, cum agat de materia prima et de omnibus concernentibus materiam, et sic ageret de omnibus rebus.

Sed haec r a t i o est [forte] in se bona, sed non est mens Aristotelis illa, sed mens eius est quod scientia agens de intellectu ut sic debet perfecte comprehendere rationem intelligibilitatis, atque adeo ipsam rationem entitatis; et sic ageret de ente ut ens est; et ita ageret de omni ente eo modo quo Metaphysica agit de omnibus rebus. Immo si Physica ageret de ratione entis intelligibilis ut sic, ageret de om/nibus entibus *P10* ut sic, et, cum etiam ageret de his quae sunt in materia, ageret simpliciter de omnibus. Nec sequitur idem si agat de intellectu humano, quia non agit de intellectu ut omnino abstracto a corpore, sed ut intelligente in corpore. Et ita agit de intelligibili ab hoc intellectu isto modo. Et huiusmodi intelligibile non excedit limites physici, quia tantum est quidditas rei materialis a sensibilibus abstracta.

388 prima omnium *P*, anima hominum (!) *S*. 388 ipse *add.* Philosophus *P*. 388 Caeli *S*, Codice (!) *P*. 388 animam caeli *P*, *om. S*. 389 habentem *S*, autem (!) *P*. 391 Postquam *S*, Post *P*. 391 dixerat *om. P*. 392 addit *S*, addidit *P*. 392 artificialium omnium *S*, in artificiali scientia (!) *P*. 393 est *S*, datur *P*. 394 Quamobrem *S*, Quare *P*. 394 et *om. P*. 394 dixerem] dixerit *SP*. 395 si... est *om. P*. 396 atque *S*, et *P*. 396 dicit *om. P*. 396 illi *praem.* At *P*. 397 quodque *P*, quoque *S*. 397 extitisseque censent *S*, extitisse, quae censet (!) *P*. 399 inquit *S*, ait *P*. 401 physici *S*, physica *P*. 403 illa *S*, omni *P*. 404 consequentia *S*, omnia *P*. 404 potest *S*, possunt *P*. 404 extendit *S*, extenderet *P*. 405 essentiam] scientiam (!) *S*. 405 essentiam et *om. P*. 405 animam *add.* perfectam et *P*. 405 et *om. P*. 408 forte *P*, *om. S*. 409 illa *S*, haec *P*. 409 sed *S*, tamen *P*. 412 eo... Metaphysica *S*, quomodo metaphysicus *P*. 413 intelligibilis *om. P*. 414 sic *add.* quae sub abstractione entis continetur *P*. 414 etiam *S*, primum *P*. 419 materialis *S*, corporalis *P*.

[67] 283 b 27 sq.
[68] Arist., *De part. an.* 641 b 12-18
[69] *Ib.* 641 b 20 sq.
[70] *Ib.* 641 a 32-b 10

antiguos y él mismo, en el *lib. 2 De Caelo,* llamaban alma del cielo, y a la que hace eterna, sin causa eficiente, y, por lo mismo, sin causa final. Que tal sea su modo de hablar sobre la mente, aparece claro por las palabras que añade. Después de haber dicho que en las cosas que abstraen de la materia no se da "aquello por lo cual algo es", añade: "Porque, así como de los seres artificiales el principio es el arte mismo, así, en los naturales, se da alguna causa, que es principio para todas ellas. Por eso más verosímilmente hubiese dicho que el cielo fue hecho por una tal causa —si es que fue hecho— y que lo fue más que los animales caducos y mortales". Y a continuación dice: "Aquéllos creen que el género de los animales consta también de naturaleza y que así existieron", como censurando así a los antiguos de que, llamando animales vivientes a los cielos, afirmaban que tenían un alma que sería naturaleza. Aristóteles mismo afirma en contra de ellos que, aunque el cielo tenga alma, ésta no es naturaleza, ni es objeto de la Física.

Y en este sentido tendrían cierta validez las razones que trae, a saber, que si esta ciencia tratase de tal alma, trataría de todas las cosas. Tal consecuencia se puede fundar en que, si esta ciencia se extiende a esta esencia y a esta alma que se halla en tal grado de abstracción, trataría también de las cosas que tienen menor grado de abstracción, tratando como trata de la materia prima y de cuanto concierne a la materia, y así, trataría de todas las cosas.

Esta razón podrá ser buena en sí, pero no representa el pensamiento de Aristóteles. El pensamiento de éste es que la ciencia que trate del entendimiento, como tal, debe abarcar en toda su amplitud la razón de la inteligibilidad y, por lo mismo, la razón o aspecto mismo de la entidad; y así trataría del ente en cuanto ente; con lo cual, trataría de todo ente a la manera como la Metafísica trata de todas las cosas. Es más, si la Física tratase del ente inteligible en sí, trataría de todos los entes como tales, y como también trata de las cosas materiales, vendría a tratar de todas las cosas. No se sigue eso mismo si trata del entendimiento humano, porque no trata del entendimiento como separado completamente del cuerpo, sino como ejerciendo la intelección en el cuerpo. Y así trata del objeto inteligible por tal entendimiento de esa manera. Tal inteligible no sobrepasa los límites de la Física, ya que es tan sólo la quidídad del ser material abstraída de las cosas sensibles.

Et sic etiam procedit s e c u n d a r a t i o Aristotelis, nam talis mens seu anima non est principium intrinsecum motus eius, in quo est, quia est anima improprie, sed est principium intellectionis quae non est motus / nec actio physica, ut dicitur *3 De Anima, cap. 7.*[71] Et de *S6* hac intellectione subdit quod non est in animalibus, id est, intellectio secundum se abstracta et independens a sensu.

T e r t i a etiam r a t i o iam est explicata.

23 Ultimo tandem est a d v e r t e n d u m circa hoc, quod anima nostra duplicem habet statum, nempe in corpore et extra corpus, et quamvis agere de illa absolute sit negotium physici, tamen agere de statu illius extra corpus, et de modo essendi et cognoscendi quem tunc habet, magis pertinet ad metaphysicum, quia concernit magis statum substantiarum separatarum. Et utrumque docuit Aristoteles. Nam *6 Metaphysicae, tx. 1,*[72] ait Physicam esse de ente, quod secundum magis non est separabile a materia, id est, de ente quod fere secundum omnes partes subiectivas —quod addit propter animam rationalem— non est separabile. Et *2 Physicorum, tx. 26,*[73] ait quod ⌊physicus⌋ / considerat de his quae *P10v* separabilia sunt specie in materia, tamen quomodo se habeant haec separabilia Philosophiae primae —inquit— est determinare. Unde *12 Metaphysicae, tx. 167,*[74] coepit tractationem de anima separata, quam forte non perfecit, vel non exstat.

24 Ex quibus aperte constat quod perfecta animae cognitio non potest haberi in <unica> scientia, nam cum sit vinculum intellectualis et sensibilis ordinis, ad sui perfectam cognitionem requirit utriusque extremi cognitionem, quae in unica scientia haberi non potest. Nihilominus curabimus illius cognitionem praebere secundum omnem statum suum, ne dividamus illius abstractionem.

25 [*Proprietates huius scientiae*].—Ex his quae dicta sunt intelliguntur facile proprietates omnes, quas Aristoteles in hoc *prooemio* huic scien-

---

420 Et *om. P.* 420 etiam *om. P.* 421 seu *S,* vel *P.* 425 sensu *S,* sensibus *P.*

23 427 tandem *S,* tamen *P.* 427 advertendum *S,* notandum *P.* 428 habet *S,* haberet *P.* 429 negotium *om. P.* 435 quod... propter *S,* quas habet praeter (!) *P.* 436 physicus *P,* philosophus *S.* 437-8 haec separabilia *S,* hoc separabile *P.* 438 inquit *om. P.* 439 167 *S,* 17 *P.*

24 441 quibus *add.* omnibus *P.* 441 aperte constat *S,* haberi potest *P.* 441 animae *add.* rationalis *P.* 441-2 non... scientia *S,* in una scientia perfecte habetur (!) *P.* 442 unica] uª *S,* una *P.* 444 Nihilominus *add.* tamen *P.* 445 praebere *S,* probare *P.* 446 abstractionem *S,* cognitionem *P.*

25 448 facile *om. P.* 448 omnes *S,* aliquae *P.*

---

[71] Arist., *De an.* 431 a 6 sq.

[72] 1025 b 25-1026 a 7

[73] 194 b 9-15

[74] 1070 a 24-27

Con esta interpretación, resulta también válida la segunda razón de Aristóteles, pues la mente o el alma no es principio intrínseco del movimiento del ser en que se halla, ya que es alma en sentido impropio, sino que es principio de la intelección, que no es ningún movimiento ni acción física, como se dice en el *lib. 3 De Anima, cap. 7*; y de esta intelección añade que no se halla en los animales, es decir, la intelección abstracta, en sí e independiente de los sentidos.

La tercera razón queda ya también explicada.

23 Por fin, hay que tener en cuenta una cosa sobre esto, y es que nuestra alma tiene dos estados, uno, en el cuerpo, y otro, fuera del cuerpo, y, aunque el tratar de ella absolutamente sea cometido de la Física, sin embargo, el tratar de su estado fuera del cuerpo, y del modo de ser y de conocer que en él tiene, pertenece más al metafísico, porque tiene más afinidad con el estado de las sustancias separadas. Ambas cosas las enseñó Aristóteles. En efecto, en el *lib. 6* de la *Metafísica, text. 1,* dice que la Física trata del ente que en su mayor parte no es separable de la materia, es decir, del ente que casi en todas sus partes subjetivas —lo que añade aludiendo al alma racional— no es separable. Y en el *lib. 2* de la *Física, text. 26,* dice que el físico hace su especulación sobre las cosas que en su esencia específica son separables de la materia; sin embargo, el determinar cómo son esas cosas separables, es propio —dice— de la Filosofía primera. De ahí que en el *lib. 12* de la *Metafísica, text. 167,* comienza el tratado del alma separada, que tal vez no acabó o que no se conserva.

24 De todo ello aparece con toda claridad que el conocimiento perfecto del alma no se puede obtener en una única ciencia, ya que, al ser vínculo del orden intelectual y sensible, requiere para su conocimiento perfecto el conocimiento de ambos extremos, que no se puede obtener en una única ciencia. A pesar de ello, procuraremos proporcionar su conocimiento en todos los estados que tiene, para no dividir su grado de abstracción.

25 *Propiedades de esta ciencia.*—Por lo que queda dicho, se entienden fácilmente todas las propiedades que Aristóteles asigna en este proemio

tiae tribuit, nempe esse honorabiliorem aliis, esse certiorem, esse utilem ad alias scientias, et maxime ad naturales; esse denique dificillimam. In quibus verbis auctores mysteria magna quaerunt. Sed breviter explicari potest haec res.

26 Circa primam ergo proprietatem advertendum est [1.°] [ex] Philosopho, *1 Ethicorum, cap. 12, ad Nichomacum,*[75] quod soli Deo et beatitudini tribuendus est honor, et hominibus etiam divinis; rebus autem aliis honestis laudem tantum —inquit— deberi. Hic ergo non asserit Aristoteles scientiam esse honorabilem eo rigore quo ibi dixit solis divinis rebus esse honorem tribuendum, sed latius, pro/ut idem *P11* est quod bonum, pulchrum, et fortasse amabile. Unde Philoponus[76] vertit: "puchrum et pretiosum." Et in hoc sensu ait Aristoteles virtutem esse laudabilem et honorabilem: *lib.* [*1*] *Magnorum moralium*;[77] et *6 Ethicorum, cap. 3,*[78] virtutes intellectuales numerat inter bona / ho- *S6v* nesta; et merito, quia sunt propter se appetibiles, et magna ex parte ⌊conducunt⌋ ad perfectionem naturae intellectualis, non solum humanae, sed etiam angelicae et divinae; et ex parte pertinent ad felicitatem consummandam. Unde D. Thomas, *1.2, q.* [*3*], *a. 6,* ait scientias speculativas esse honorabiles, quia in eis perfecta quaedam participatio divinae beatitudinis relucet. Isto ergo modo dicuntur scientiae istae honorabiles. Non tamen vult Aristoteles, hic, hanc perfectionem esse aequalem in omnibus scientiis, sed quasdam esse aliis ⌊honorabiliores⌋. Et ratio illius est quod scientia ex duobus potest esse honorabilior, scilicet vel ex obiecto, vel ex modo procedendi. Unde illa scientia erit honorabilior quae egerit de honorabilioribus rebus et meliori modo. De qua comparatione multa diximus in libris *Posteriorum.*

27 Ut autem intelligamus in quo gradu sit habenda ista scientia, est [2.°] notandum quod triplex ratio boni, quae in aliis rebus reperitur divisa, in scientiis ipsis invenitur unita. Est enim scientia

---

449 esse^{2} *om. P.* 449-450 certiorem *add.* et *P.* 450 ad^{2} *om. P.*

26 453 ergo *om. P.* 453 advertendum *S,* notandum *P.* 454 ex *P, om. S.* 455-6 tribuendus... Hic *S,* tribuendus est honor, et hominibus, et divinis rebus, aut aliis honestis laudem, tamen inquit deberi hic *P.* 458 sed *add.* sumit honorabile *P.* 459 fortasse *S,* per se *P.* 460 Aristoteles *S,* idem Philoponus *P.* 461 moralium *add.* cap. 2 *P.* 462 numerat *S,* nominat *P.* 463 propter se *S,* proprie *P.* 464 conducunt *P,* conducit *S.* 466 D. *S,* S. *P.* 466 3 *P, om. S.* 469 aequalem *S,* aequaliter *P.* 470 honorabiliores *P,* honorabiles *S.* 470 ratio illius *S,* eius regula *P.* 471 vel *om. P.* 472 ex *om. P.* 473 honorabilioribus *S,* nobilioribus *P.* 473 meliori *S,* nobiliori *P.* 474 in libris *S,* 1. *P.* 474 Posteriorum *add.* fol. 135 *P.*

27 475 intelligamus *S,* intelligatur *P.* 475 habenda *om. P.* 476 2° *P, om. S.* 477 invenitur *S,* reperitur *P.*

---

[75] 1101 b 10-27

[76] *De an.* I: o. c., f. [1], col. 1, [tx. 1]: "pulchrarum et pretiosarum esse rerum cognitionem existimantes"

[77] 1183 b 24 sqq.

[78] 1139 b 14-36. *Cfr.* EN X 7 (passim)

a esta ciencia, a saber, la de que es más noble, más cierta y más útil para las demás ciencias, sobre todo las naturales, y por fin, que es muy difícil. Expresiones éstas en las que los autores creen contenidos grandes misterios; con todo, se puede brevemente explicar esta cuestión.

26 Por lo que hace, pues, a la primera propiedad, hay que advertir, 1.º, con el Filósofo, en el *lib. 1* de la *Ética a Nicómaco, cap. 12,* que el honor se ha de tributar a sólo Dios y a la felicidad, y también a los hombres divinos, pero que a las otras cosas honestas se les debe tan sólo alabanza. Por tanto, en este pasaje no afirma Aristóteles que la ciencia sea digna de honor en el mismo sentido riguroso de la palabra en que dice en la *Ética* que el honor se ha de tributar sólo a las cosas divinas, sino en su sentido más amplio, como sinónimo de bueno, hermoso y tal vez digno de ser amado. Y así, Filópono traduce: "hermoso y valioso". En ese sentido dice Aristóteles que la virtud es laudable y digna de ser honrada; en el *lib. 1* de la *Gran Moral* y en el *6* de la *Ética, cap. 3,* enumera las virtudes intelectuales entre los bienes honestos; y con razón, porque son apetecidos de por sí, y contribuyen en gran parte a la perfección de la naturaleza intelectual, no sólo humana, sino angélica y divina. Y en parte pertenecen a la consumación de la felicidad. Por eso, Santo Tomás, en la *1.2, q. 3, a. 6,* dice que la ciencia especulativa es digna de honor, porque en ella resplandece una cierta participación perfecta de la divina bienaventuranza. En este sentido, pues, se llama a estas ciencias nobles. Pero no es la intención de Aristóteles en este pasaje el que tal perfección sea la misma en todas las ciencias, sino que unas son más nobles que otras. Y la razón que da es que una ciencia puede ser más noble por dos capítulos, a saber, o por el objeto, o por el modo de proceder. Por tanto, será más noble aquella ciencia que trate de las cosas más perfectas y de modo más excelente. De esta comparación hablamos por extenso en los libros de los *Posteriores.*

27 Para que logremos comprender en qué grado de nobleza hay que colocar a esta ciencia, es de advertir, 2.º, que la triple división del bien, que en las demás cosas se encuentra dispersa, en las ciencias se halla

honesta, utilis et delectabilis, sed non omnes aequaliter. Quaedam / enim sunt honestiores, aliae utiliores, etc. ***P11v***

Et utiles quidem esse possunt, vel quia ad bona [corporis] conducunt —et hoc modo utiliores sunt scientiae practicae, sub quibus artes comprehenduntur. Deinde Physica speculativa utilissima est, ut in principio *Physicorum* diximus—.

Alio modo potest esse utilis scientia ad bona animae, et hoc vel ex parte intellectus, vel ad bona intellectus, quomodo una scientia est utilis ad aliam. Quae utilitas communis est omnibus. Habent enim inter se quamdam connexionem, ratione cuius sunt sibi invicem utiles; sed quaedam sunt utiliores aliis.

Tandem, potest esse bona scientia [ad bona voluntatis], ad virtutem assequendam, et in hoc praeeminet Theologia. Philosophia moralis naturalis etiam plurimum confert; et potissimum haec pars *De Anima,* quae immortalitatem et nobilitatem animae ostendens, ad altiora mentem elevat.

Delectabiles etiam sunt omnes scientiae propter conformitatem quam habent cum naturali appetitu intellectus nostri; sed aliae magis delectant aliis, nam quae de rebus nobilioribus tractant delectabiliores sunt, et, caeteris paribus, etiam quae certiores sunt; nam si comparemus scientiam minus certam de rebus altissimis agentem ad scientiam certam de infimis rebus, magis delectat sine dubio illa quae de rebus altissimis tractat, quia est magis conformis appetitui hominis, ut in citato loco *Posteriorum* [79] diximus.

Tandem est honesta / quaelibet scientia propter supra/- ***P12*** dictas causas, propter integritatem intellectus, nam quaelibet nobilitas ***S7*** illud ingenium acuit. Illa tamen honestior censenda est et magis appetibilis quae de altioribus rebus disserit. Unde, omnibus pensatis, in unaquaque scientia illa est dignior, quae in omnibus rationibus boni excellit, vel saltem quae in potioribus rationibus boni, qualis est honestas et utilitas ad honestatem conducens.

479 aliae *S,* quaedam *P.* 480 corporis *P,* capitis (!) *S.* 482 artes *add.* etiam mechanicae *P.* 482 Physica speculativa *S,* scientia Physicae speculativae *P.* 484-5 et hoc... vel² *om. P.* 485 ad bona *praem.* id est *P.* 486 communis *add.* fere *P.* 486 omnibus *add.* scientiis *P.* 487 connexionem *add.* sicut virtutes *P.* 488 sunt utiliores *S,* magis *P.* 488 aliis *add.* ut in tertia proprietate dicemus *P.* 489 bona¹ *S,* utilis *P.* 489 scientia *om. P.* 489 ad... voluntatis *P, om. S.* 490 assequendam *S,* consequendam *P.* 490-1 Philosophia moralis *S,* Philosophiae moralis *P.* 491 potissimum *S,* potissime *P.* 491-2 De Anima... nobilitatem *S,* de animae immortalitate et nobilitate animae *P.* 494-5 conformitatem *S,* consonantiam *P.* 496 delectant *om. P.* 497 et... etiam *S,* etiam... et *P.* 498 certam *S,* certissimam *P.* 500 tractat *S,* agit *P.* 500 magis conformis *S,* conformior *P.* 502 supra *om. P.* 503 propter integritatem *S,* quia est integritas *P.* 503-4 nam... illud *S,* quaelibet enim nobilitat illam et *P.* 507 vel *S,* primus (?) *P.*

[79] *Cfr. supra* lin. 226, 474

concentrada. En efecto, la ciencia es noble, útil y deleitable, si bien no todas en igual grado. Pues algunas son más nobles, otras, más útiles, etc.

Y útiles pueden serlo, o porque conducen a los bienes corporales, y de este modo son más útiles las ciencias prácticas, en las cuales están incluidas las artes. También es utilísima la Física especulativa, como dijimos al principio de la *Física.*

De otro modo, puede ser útil una ciencia para los bienes del alma, y ésta, o por lo que atañe al entendimiento mismo, o por lo que atañe a los bienes del entendimiento; de esa manera, una ciencia resulta útil para otra. Esta clase de utilidad es común a todas las ciencias, pues tienen entre sí cierta conexión, en virtud de la cual se son útiles mutuamente; algunas, con todo, son más útiles que otras.

Por fin, una ciencia puede ser buena para los bienes de la voluntad, en orden a la adquisición de la virtud; y en esto sobresale la Teología. También contribuye en gran manera para eso la Filosofía moral; y sobre todo esta parte *De Anima,* que, al demostrar la inmortalidad y la nobleza del alma, eleva el espíritu a ideales más altos.

Deleitables lo son también todas las ciencias, por la congruencia que tienen con el deseo natural de nuestro entendimiento; pero unas deleitan más que otras, pues las que tratan de cosas más nobles son más deleitables, y, en igualdad de condiciones, también las más ciertas, pues, si comparamos una ciencia menos cierta de las cosas más altas con una cierta de las cosas más imperfectas, sin duda deleitará más la que trata de las cosas más altas, porque responde más al deseo del hombre, como dijimos en el pasaje aludido de los *Posteriores.*

Por fin, cualquier ciencia es noble, por las razones arriba dichas, por la integridad del entendimiento, pues cualquier género de nobleza agudiza el ingenio. Pero debe ser estimada como la más noble y apetecible lo que trate de cosas más altas. Bien ponderadas, pues, todas las cosas, en cada género de ciencia es más digna la que se destaca en todos los aspectos del bien o, al menos, en los aspectos más valiosos del bien, cuales son la nobleza y la utilidad que a ella conduce.

28 Ex his ad comparationem ab Aristotele[80] factam ⌊descendendo⌋, nota 3.° quod ipse non comparat hanc scientiam omnibus aliis, sed tantum aliis partibus Philosophiae, nam comparando hanc scientiam ad omnes alias, non est nobilior omnibus, sed prima omnium est Theologia, in qua omnes rationes boni cumulate reperiuntur. Habet enim divinissimum obiectum, nempe Deum ipsum, et habet supremum medium attingendi illum, nempe supernaturale lumen infusum; et hinc summam habet honestatem, magnam et honestam delectationem summae utilitati coniunctam, nam licet ad temporalia commoda non adeo conducat, confert tamen plurimum ad spiritualia, tum propria, tum communia. Quae utilitas longe maior est.

Secundum post ⌊Theologiam⌋ locum habet Metaphysica, quae Theologia naturalis et Sapientia, et Prima Philosophia merito dicitur. De cuius excellentia multum in libris *Posteriorum*, ubi non solum / aliis *P12v* scientiis, sed etiam habitui primorum principiorum praetulimus, quia illius obiectum divinius [est]. Attingit enim ipsum Deum et substantias separatas, et ipsum lumen intellectus perfectius penetrat. Et propter hoc est maxime appetibilis, et propter delectationem summam quam affert. Utilitas autem eius ad temporalia modica est, sed ad scientiam consequendam et ad Theologiam ⌊plurima⌋.

Tertium locum habet <Physica>; quartum Dialectica, quae ratione suae utilitatis et dignitatis obiecti plurimum ⌊alias⌋ antecellit; deinde Mathematicae, et aliae scientiae.

Comparando autem scientias naturales inter se, scientia de anima est nobilissima omnium. Unde inter omnes scientias habet tertium locum. Quod patet ex nobilitate sui obiecti. Ostensum enim est a nobis in libris *De Caelo* viventia inter omnia entia naturalia esse in supremo gradu; scientia ergo quae de illis agit, ⌊ex parte obiecti⌋ est nobilior, atque adeo simpliciter nobilior est, maxime cum etiam in certitudine excedat, ut dicemus. Et hinc etiam habet magnam delectationem.

De utilitate autem illius nonnulla diximus,[81] et plura statim dicemus.[82]

---

28 509 descendendo *P*, dicindendo (!) *S*. 510 nota *S*, notandum est *P*. 510 aliis *add.* simpliciter *P*. 512 est *add.* haec *P*. 512 omnibus *S*, omnium *P*. 515 illum *S*, istud *P*. 515 hinc *S*, hanc *P*. 520 Theologiam *P*, Theologie *S*. 521 naturalis *add.* est *P*. 521 et... Philosophia *om. P*. 521 dicitur *S*, appellatur *P*. 522 multum *S*, multa *P*. 522 libris *S*, 1.° *P*. 522 Posteriorum *add.* diximus *P*. 523 principiorum *add.* eam *P*. 524 est *P*, *om. S*. 525 hoc *S*, haec *P*. 526 est *add.* per se *P*. 527 ad temporalia *om. P*. 527-8 scientiam... plurima *S*, scientias adipiscendas et praecipue Theologiam plurima *P*. 528 plurima *P*, plurimum *S*. 529 Physica] Philosophia *S*, philosophica (!) *P*. 530 alias *P*, aliam *S*. 533 scientias *add.* absolute *P*. 536 ex... obiecti *P*, etiam parte etiam (!) *S*. 536 est nobilior *S*, alias superat *P*. 537 excedat *S*, excellat *P*. 538 habet... delectationem *S*, delectabilis est maxime *P*.

---

[80] *De an.* 402 a 1-6 [81] *Cfr. supra* lin. 484-493 [82] *Cfr. infra* lin. 601-661

28 Hecho esto, viniendo ya a la comparación hecha por Aristóteles, hay que advertir, 3.°, que él no hace comparación de esta ciencia con todas las demás, sino tan sólo con las demás partes de la Filosofía, pues, si se la compara con todas las demás, entonces no es la más noble de todas, sino que la primera es la Teología, en la cual se encuentran acumuladas todas las clases de bien. Tiene, en efecto, el objeto más divino, Dios mismo, y dispone del medio más elevado de llegar a Él, a saber, la luz sobrenatural infusa; por eso tiene el sumo grado de nobleza y proporciona un intenso y noble deleite, unido a una suma utilidad, pues, aunque no sirva gran cosa para los logros temporales, ayuda muchísimo para los espirituales, tanto propios como comunes. Y ese género de utilidad es con mucho el más excelente.

El segundo lugar después de la Teología lo ocupa la Metafísica que con razón es llamada Teología natural, y Sabiduría y Filosofía primera, de cuya excelencia hemos hablado muy por extenso en los libros de los *Posteriores*; en ellos la ponemos por delante, no sólo de las demás ciencias, sino también del hábito de los primeros principios, por ser su objeto más divino. En efecto, llega hasta el mismo Dios y las sustancias separadas, y penetra más en la misma luz intelectual. Y por eso es apetecible en sumo grado, y por el gran deleite que proporciona. Pero su utilidad para las cosas temporales es escasa; en cambio, es muy grande para conseguir la ciencia y para la Teología.

El tercer lugar lo ocupa la Física; el cuarto, la Dialéctica, la cual, por su utilidad y por la dignidad de su objeto, está muy por encima de las otras. Después están la Matemática y las demás ciencias.

Comparadas, por su parte, entre sí las ciencias naturales, la ciencia del alma es la más noble de todas. Por lo cual, ocupa el tercer lugar entre todas las ciencias. Esto consta con toda claridad por la excelencia de su objeto. Hemos demostrado, en efecto, en los libros *De Caelo* que los vivientes ocupan el puesto supremo entre todos los seres naturales; por consiguiente, la ciencia que trata de ellos, también es más noble por parte de su objeto, y, por lo mismo, es absolutamente la más noble, sobre todo poseyendo, como posee, mayor grado de certeza, como diremos. Por eso también es sumamente placentera.

En cuanto a su utilidad algo hemos dicho ya de ella y diremos más enseguida.

29 Et haec sufficienter de hac quinta proprietate, nisi / Caietanus[83] *S7v* isto loco nos cogeret ad addendum nonnulla.

Arguit ergo [1.°] contra dicta, quod scientia *Physicorum* inter naturales videtur nobilior, quia agit de Deo et intelligentiis.

2.° arguit, quod scientia de corpore animato est nobilior scientia de anima, quia totum est nobilius parte.

Ad primum respondetur negando antecedens, quia in *Physicis* agitur de Deo et intelligentiis sub ratione motorum; / quae ratio imper- *P13* fecta est.

Sed replicat: Nam ille caeli motus est vitalis, quia est a motore vivente.—Respondet: Ut sic ad libros *De Anima* pertinere, ad physicum vero sub ratione motus. Additque quod proprietates demonstratae ibi de primo motore non excedunt proprietates demonstratas hic de anima.

Sed deficit sine dubio, in duobus:

1.° Quod caeli motum aliquo modo vitalem esse fateatur, et ad libros *De Anima* pertinere. Quod certe falsum est, quia ille motus est simpliciter rei inanimatae, et a principio extrinseco provenit, ut ostendimus[84] suo loco.

2.° Deficit, quod proprietates primi motoris [perfectiores] esse negat proprietatibus animae, cum tamen id sit evidens, nam esse intensive infinitum, esse unum de se tantum, esse de se aeternum et omnino immutabilem, esse omni ratione incorporeum, id est, neque corpore constans, nec in corpore inclusum [proprietates sunt] quae omnes proprietates animae superant. Fundantur enim in essentia quadam prima et summe perfecta.

Adde quod licet esse motorem non magnam perfectionem dicat, tamen esse primum motorem maiorem perfectionem dicit quam sit perfectio animae.

Quapropter si ego in *Physicis* haec de primo motore demonstrata esse [putarem], illam partem *Physicorum* perfectiorem et nobiliorem esse hac scientia non negarem. Tamen quia iudico ascensum demonstrativum ad primum motorem ut sic esse philosophis impositum et

29 542 isto loco *S*, hic *P*. 543 ergo *S*, enim *P*. 545 quod *S*, qui *P*. 547 Ad primum *praem.* Et *P*. 547 quia *om. P*. 550 quia *S*, enim *P*. 552 quod *om. P*. 552 proprietates *add.* primas (primae) *P*. 552-3 demonstratae *S*, demonstrantes *P*. 553 ibi *om. P*. 553 excedunt *S*, excedere *P*. 553 demonstratas *S*, demonstrandas *P*. 554 hic *om. P*. 555 deficit *S*, defuit *P*. 555 dubio *add.* Caietanus *P*. 559 ostendimus *S*, ostendemus *P*. 560 quod *S*, quia *P*. 560 perfectiores *P*, perfectioris *add.* et *S*. 561 id *S*, contrarium *P*. 561-2 intensive *om. P*. 562-3 de se... immutabilem *S*, immutabilem et omnino aeternum *P*. 564 nec *S*, neque *P*. 564 proprietates sunt *P*, *om. S*. 564-5 omnes proprietates *om. S*. 565 enim *S*, nam *P*. 571 putarem *P*, putarent *S*. 571 physicorum *om. P*. 572-3 demonstrativum ad *om. P*. 573 impositum *S*, impossibile *P*.

[83] *De an.* I, nn. 15-19: o. c., t. 1, pp. 24-27

[84] *Cfr.* d. 1, q. 1, n. 9

29 Y con esto bastaría sobre estas cinco propiedades, si no fuera que Cayetano en este pasaje nos obligara a añadir algunas observaciones.

1.° arguye en contra de lo que hemos dicho, que la ciencia de la Física parece la más noble de las naturales, por tratar de Dios y de las inteligencias.

2.° arguye que la ciencia del cuerpo animado es más noble que la ciencia del alma, por ser el todo más noble que la parte.

A lo primero respondo negando el antecedente, porque en la Física se trata de Dios y de las inteligencias en cuanto son motores; aspecto éste que es imperfecto.

Replica que tal movimiento del cielo es vital, por proceder de un motor viviente.—Responde: como tal, pertenece a los libros *De Anima,* y a la *Física,* en cuanto movimiento. Y añade que las propiedades demostradas allí del Primer Motor no sobrepasan las propiedades que aquí se demuestran del alma.

Pero no hay duda de que se equivoca en dos cosas.

1.°, diciendo que el movimiento del cielo es, en cierto modo, vital, y que pertenece a los libros *De Anima.* Lo cual es ciertamente falso, pues tal movimiento es el de una cosa inanimada y procede de un principio extrínseco, como en su lugar hemos demostrado.

2.°, se equivoca negando que las propiedades del Primer Motor sean más perfectas que las propiedades del alma, cuando es cosa evidente que el ser intensivamente infinito, ser único de por sí, ser de por sí eterno y absolutamente inmutable, ser completamente incorpóreo, es decir, que no consta de cuerpo ni está en cuerpo, son propiedades que superan todas las propiedades del alma, ya que se fundan en una esencia primera y sumamente perfecta.

A esto hay que añadir que, si bien el ser motor no implica gran perfección, sin embargo, el ser Primer Motor significa mayor perfección que la que pueda tener el alma.

Por eso, si yo pensase que todas esas cosas se habían probado en la *Física* sobre el Primer Motor, no negaría que esa parte de la Física fuera más perfecta y más noble que esta ciencia; pero, como pienso que la ascensión demostrativa al Primer Motor como tal les es impuesta a los filósofos, y que no se pueden demostrar dichas propie-

proprietates dictas per motum physicum de Deo glorioso demonstrari non posse, ideo nullam in <Physica> partem invenio quae scientiam animae excellat, neque motorem primum ullo modo ad obiectum <Physicae> pertinere arbitror, sed Aristotelem digres/sione quadam ad illum *P13v* in *Physicis* ⌊ascedendisse⌋, tamen praepropere et sine sufficienti demonstratione.

A d s e c u n d u m respondet Caietanus[85] quod corpus animatum, ut praescindit ab anima, non est perfectius. [S e d] c o n t r a : Totum non potest praescindi a parte. R e s p o n d e t : Intellectu recte potest, nam possunt considerari propria corporis animati non considerando ea quae sunt animae, et e contrario. Tamen et obiectio et solutio est in falso fundamento fundata. Neque enim duae scientiae sunt: alia de anima, alia de corpore animato, ut inter eas fieri possit / comparatio, *S8* sed una [est] de toto et ⌈de⌉ partibus scientia. Et ita cessat obiectio; immo si comparationi detur locus, non video quomodo totum possit a partibus etiam intellectu ⌊praescindi⌋, quia una pars in toto includitur; quod si includitur, comparatio fieri non potest, quin scientia de toto excedat scientiam de parte. Posset tamen anima a corpore organico, ut est alia pars compositi, praescindi, et tunc scientia de anima erit perfectior parte quae agit de corpore, et tamen tunc non comparat scientiam de toto ad scientiam de parte, sed scientiam partis ad partem.

30 Circa s e c u n d a m p r o p r i e t a t e m , scilicet esse certiorem, n o t a comparationem fieri ad alias partes <Physicae>, non ad scientias omnes, sicut in praecedenti. Si tamen velis ad omnes scientias comparationem facere et gradum certitudinis huius scientiae cognoscere, vide dicta in *1 Posteriorum,* in fine, simul cum dictis *1 Posteriorum, cap. De certitudine.*

31 De t e r t i a p r o p r i e t a t e , scilicet utilitate huius scientiae, nota hanc scientiam ad plura esse utilissimam. Illa enim prae/bet cognitio- *P14* nem nostrae animae et potentiarum eius, originem illius et capacitatem,

574 glorioso *om. P.* 575 Physica] Phīa *S,* Philosophia *P.* 575-6 scientiam animae *S,* hanc *P.* 576-7 Physicae] Phīae *SP.* 577 Aristotelem *S,* Philosophum *P.* 578 ascendisse *P,* descendisse *S.* 578 tamen *om. P.* 581 perfectius *add.* anima *P.* 581 sed *P, om. S.* 585 alia *S,* una *P.* 587 est *P,* et (!) *S.* 587 obiectio *S,* comparatio *P.* 589 praescindi *P,* prȩscindit *S.* 591 excedat *S,* excedit *P.* 593 parte *add.* alia scientiae *P.* 593 quae agit *S,* agentis *P.* 593 comparat scientiam *S,* comparatur scientia *P.* 594 scientiam[2] *om. P.* 594 partis *S,* pars *P.*

30 596 nota *S,* est notanda *P.* 596 Physicae] Phīae *SP.* 597-8 ad... facere *S,* causam velis cum omnibus scientiis comparare *P.* 599 vide *S,* lege *P.* 599 in[1] *om. P.* 599 in fine *S,* cap. 23 *P.* 600 cap. *add.* 2 *P.*

31 601 De tertia *S,* Circa tertiam *P.* 601 proprietate *om. P.* 601 utilitate *S,* nobilitatem *P.* 603 potentiarum *S,* proprietatum *P,*

[85] *De an.* I, n. 17: o. c., t. 1, pp. 24 sq.

dades de Dios glorioso por medio del movimiento físico, por eso no encuentro parte alguna de la Física que sea superior a la ciencia del alma. Y no pienso que el Primer Motor pertenezca en modo alguno al objeto de la Física, sino que más bien Aristóteles se puso a considerarlo en virtud de una cierta digresión en su *Física*, pero precipitadamente y sin una suficiente demostración.

A lo segundo responde Cayetano que el cuerpo animado, en cuanto prescinde del alma, no es más perfecto. Pero no sucede tal, ya que el todo no prescinde de la parte. Responde Cayetano: Pero sí puede prescindir el entendimiento, pues se pueden considerar las propiedades del cuerpo sin considerar las del alma, y a la inversa. Pero objeción y solución se apoyan en un falso fundamento, ya que no se trata de dos ciencias: una del alma y otra del cuerpo animado, de manera que se pueda establecer una comparación entre ellas. La verdad es que es una única ciencia: del todo y de las partes. Con eso, cesa la objeción; es más, si hubiese lugar a comparación, no veo cómo, aun por obra del entendimiento, se pueda prescindir el todo de las partes, ya que la parte se incluye en el todo; ahora bien, si se incluye, no se puede establecer la comparación sin que la ciencia del todo exceda a la de la parte. Podría, con todo, prescindir el alma del cuerpo orgánico, en cuanto que es la otra parte del compuesto, y entonces, la ciencia del alma sería más perfecta que la parte que trata del cuerpo; pero eso ya no es comparar la ciencia del todo con la ciencia de la parte, sino la ciencia de una parte con la de otra parte.

30 Por lo que hace a la segunda propiedad, a saber, que es más cierta, hay que advertir que la comparación se hace respecto de las demás partes de la Física, y no de todas las ciencias, como en lo que precede. Si se quisiese extender la comparación a todas las ciencias, y conocer el grado de certeza de esta ciencia, véase lo dicho en el *lib. 1* de los *Posteriores,* al final, junto con lo dicho en el *lib. 1* de los *Posteriores, cap. sobre la certeza.*

31 En cuanto a la tercera propiedad, a saber, la utilidad de esta ciencia, es de advertir que presenta muchas clases de utilidad. En efecto, nos proporciona el conocimiento de nuestra alma y de sus potencias, su

quam ⌊ratione⌋ intellectus habet, et illius perpetuitatem. Et ex hac parte plurimum confert nostrae fidei, nam ostendit quod multa illius ⌊dogmata⌋ rationi naturali ⌊consonant⌋, et parat viam et quasi primum fundamentum ponit ad destruendam infidelitatem gentilium, et pravos mores corrigendos. Ista enim omnia fundamentum habent in animae immortalitate.

Deinde, ⌊haec⌋ scientia agit de intellectus actibus, lumine et obiecto illius, et ideo generaliter deservit ad omnes scientias, nam docet intellectum perfectam reflexionem facere supra actum suum et supra lumen suum. Unde sicut in *1 Posteriorum* hinc praecipue Sapientiam extollebamus, quod docet quid sit lumen intellectus, et evidentiam praebet in ratione cognoscibilis, et per reflexionem firmat intellectum in cognitione veritatis, ita ex hac parte laudanda est scientia de anima, et utilissima censenda, nam agit etiam de lumine intellectus, licet non adeo perfecte sicut Sapientia, quia non ita penetrat originem quem habet a divino lumine, neque infallibilitatem quam inde participat, tamen nihilominus plurimum iuvat intellectum in illa reflexione, nam per illam considerat intellectus attentius vim rationis, et ita vel magis firmatur in actu, aut certe corrigitur si ratio non appareat adeo firma. Unde haec scientia quodammodo perficit alias, inquantum docet radicem unde omnes illae ortum habent.—Videantur dicta in simili de Sapientia.[86]

32 / Tamen in particulari descendendo invenitur haec scientia ad alias *P14v* utilissima:

Primo ad / Dialecticam perfecte cognoscendum quasi *S8v* necessaria videtur. Agit enim illa scientia de operibus intellectus coordinando illa; haec autem docet naturam et proprietates illorum operum; quod non parum prodest ad consummandam illius scientiae cognitionem. Unde experientia docet multa supponi in Dialectica quae in hac scientia tradi debent. Quocirca, cum Dialectica sit ad alias omnes necessaria, eo ipso quod haec scientia ad Dialecticam confert, ad alias omnes est utilis.

Sed praeterea ad scientias morales plurimum iuvat huius cognitio, nam illae agunt de habitibus, potentiis, operibus animae,

604 ratione *P*, ratio *S*. 604 perpetuitatem *S*, proprietatem (!) *P*. 605 dogmata *P*, domacta (!) *S*. 606 consonant *P*, consonat *S*. 607 gentilium *S*, gentium *P*. 608 fundamentum habent *S*, fundantur *P*. 608-9 immortalitate *add.* libertate et intellectu *P*. 610 haec *P*, quod *S*. 610 intellectus *S*, intellectu (!) *P*. 611 nam *S*, enim *P*. 612 actum suum *S*, actus suos *P*. 616 ita *add.* in praesenti *P*. 617 de *add.* actibus et *P*. 618 habet *S*, trahit *P*. 619 inde *S*, ab illo *P*. 621 intellectus *om. P*. 621 aut *S*, vel *P*. 624 Sapientia *add.* supra *P*.

32 625 invenitur *S*, invenietūr *P*. 627 cognoscendum *S*, cognoscendam *P*. 628-9 coordinando *add.* et rectificando *P*. 630 consummandam *S*, consummata *P*. 631 docet *S*, constat *P*. 632 Quocirca *S*, Quare *P*. 635 praeterea *S*, patet quod *P*. 636 huius cognitio *S*, haec Phīae pars *P*. 636 habitibus *add.* et. 636 operibus animae *om. P*.

[86] *Cfr. supra*, lin. 520-528

origen y la capacidad que tiene en virtud del entendimiento, y su perpetuidad. Por este capítulo presta gran ayuda a nuestra fe, ya que demuestra que muchos de los dogmas de ésta concuerdan con la razón natural, y prepara el camino y como el fundamento primero para disipar la infidelidad de los gentiles y corregir las malas costumbres. Todas esas cosas, en efecto, se fundan en la inmortalidad del alma.

Además, esta ciencia trata de los actos del entendimiento, su luz y su objeto, y por eso presenta una utilidad general para todas las ciencias, pues enseña que el entendimiento realiza una reflexión perfecta sobre su acto y sobre la luz de que dispone. Por eso, así como en el *lib. 1* de los *Posteriores* elogiábamos la Sabiduría porque enseña qué es la luz intelectual, y suministra la evidencia en el orden del conocimiento, y, por la reflexión, da firmeza al entendimiento en el conocimiento de la verdad, del mismo modo, por esta parte, hay que elogiar la ciencia del alma y estimarla como muy útil, ya que trata de la luz intelectual, si bien no de manera tan perfecta como la Sabiduría, por no penetrar en el mismo grado el origen que tiene de la divina luz, ni la infalibilidad que de ella participa. Sin embargo, ayuda en gran manera al entendimiento en la reflexión dicha, pues por ella considera el entendimiento con más atención la eficacia de la razón, y así, o la confirma en sus actos, o, al menos, la corrige, si la razón no se muestra tan fundada. Así, que esta ciencia perfecciona en cierto modo a las demás, en cuanto que pone de manifiesto la raíz de donde brotan. Véase lo dicho en tema similar sobre la Sabiduría.

32 Sin embargo, viendo las cosas en particular, se muestra esta ciencia muy útil para las demás.

Primero, parece casi necesaria para obtener un conocimiento perfecto de la Dialéctica. En efecto, en ésta se trata de los actos del entendimiento, estableciendo coordinación entre ellos; ahora bien, esta ciencia de que hablamos nos da a conocer la naturaleza y propiedades de esos actos, lo que es de gran ayuda para obtener un conocimiento cabal de la Dialéctica. Y así, nos dice la experiencia que en la Dialéctica se suponen muchas cosas que se deben estudiar en esta ciencia. Siendo, pues, la Dialéctica necesaria para las demás ciencias, ésta de que tratamos, por lo mismo que ayuda para la Dialéctica, es útil para las demás.

Pero, además, su conocimiento sirve en gran manera para las ciencias morales, ya que éstas tratan de los hábitos, potencias y actos

et de felicitate ipsius; et istorum omnium principia ex hac scientia desumi debent. — Unde Aristoteles, *1 Ethicorum, cap. 13*;[87] et *1 Magnorum Moralium, cap.* <*5*>,[88] "opus esse —inquit— animae considerationem habere eum qui de virtutibus agere intendit".

Deservit etiam haec scientia nonnihil M e t a p h y s i c a e, nam ex cognitione animae nostrae et intellectus facilius ascendimus ad cognitionem Dei et substantiarum separatarum.

Et ideo etiam ad T h e o l o g i a m haec doctrina est necessaria.

Tamen ait Aristoteles,[89] hic, quod ad c o g n i t i o n e m n a t u r a e est specialiter utilis. Quod d u p l i c i t e r intelligi potest: U n o m o d o, quod ad praecedentes <Physicae> partes sit utilis; a l i o m o d o, quod ad subsequentes, nempe de animalibus. Et hic secundus [modus] est sensus Aristotelis. Subdit enim: "Est enim anima quasi principium omnium animalium".[90] Et ideo ab illa pendet cognitio potissimae scientiae. Inter naturales tamen ad praecedentes est etiam utilis, nam ex hac doctrina perfectius cognoscitur differentia inter / animata et inanimata. I t e m [confirmatur] veritas de compositione *P15* materiae et formae substantialis, nam in nulla re naturali tam manifeste apparet ista compositio sicut in viventibus.

T a n d e m, cuicumque r e i h a b e n t i i n t e l l e c t u m naturalissima et utilissima est cognitio sui; et ita Angelus perpetuo in sui cognitione perseverat; per hanc autem scientiam [homo] maxime cognoscit se ipsum, et ideo illi maxime naturalis est et valde utilis.— Unde Themistius[91] hic optime inquit: "Anima, si se prius bene cognoverit, erit dignissima, cui de caeteris disputanti fides adhibeatur."

33 Circa q u a r t a m p r o p r i e t a t e m, difficultatem scilicet huius scientiae, n o t a quod res de quibus haec scientia agit in se valde cognoscibiles sunt, quia sunt maxime perfectae et nobis etiam quoad plura sunt experientia <manifestae>, tamen quoad plura alia difficillima nobis est haec scientia, nam in ipsis quae experimur plura latent in quibus inquirendis difficultatem non / modicam patimur. Experimur *S9* sane esse in nobis augmentum, etc., tamen quomodo fiat, quae po-

638 cap. *om. P.* 639 5] 4 *SP.* 642 nostrae *S*, rationalis *P.* 642 intellectus *add.* illius *P.* 645 hic *S*, in praesenti *P.* 646 intelligi potest *S*, intelligitur *P.* 647 Physicae] Phiáe *SP.* 648 nempe de animalibus *om. P.* 648 hic *S*, in praesenti *P.* 649 secundus *S*, 2.º *P.* 649 est[1] *S*, ex *P.* 649 est enim *om. P.* 649 anima *S*, animam *P.* 651 etiam *om. P.* 652 differentia *S*, doctrina *P.* 653 confirmatur *P*, confert (!) *S.* 654 et *om. P.* 655 ista *S*, haec *P.* 657 ita *S*, ideo *P.* 658 scientiam *om. P.* 658 homo *P*, *om. S.*

33 662 scilicet *S*, inquam *P.* 663 nota *S*, notandum *P.* 663 agit *S*, tractat *P.* 664 cognoscibiles *S*, cognoscibilis *P.* 664 etiam *S*, et *P.* 665 manifestae] manifesta *S*, *om. P.* 665 tamen *om. P.* 665 plura[1] *S*, plurima *P.* 665 plura[2] *S*, plurima *P.* 668 sane *S*, namque *P.* 668 etc. *S*, et nutritionem *P.*

[87] 1102 a 5 sq. *Cfr.* 1102 a 18 sq.

[88] 1185 b 1 sq.

[89] *De an.* 402 a 6

[90] *Ib.* 402 a 6 sq.

[91] *De an.* I 1: o. c., p. 213

del alma, y de su felicidad: cosas todas cuyos principios se deben tomar de esta ciencia. Por eso Aristóteles en el *lib. 1* de la *Ética, cap. 13,* y en el *lib. 1* de la *Gran Moral, cap. 5,* dice: "el que se propone tratar de las virtudes debe entablar el estudio del alma".

Tiene, además, su utilidad esta ciencia para la Metafísica, pues del conocimiento de nuestra alma y del entendimiento subimos más fácilmente al conocimiento de Dios y de las sustancias separadas.

Y por eso es necesaria para la Teología esta disciplina.

Afirma, sin embargo, Aristóteles en este pasaje que es especialmente útil para el conocimiento de la naturaleza. Esta afirmación se puede entender de dos maneras: una, que es útil para las partes precedentes de la *Física*; otra, que lo es para las que siguen, a saber, las *De animalibus.* Y de esta segunda manera es como la entiende Aristóteles, pues añade: "Porque el alma es como el principio de todos los animales". Y por eso, de tal principio depende el conocimiento de la ciencia principal. Entre las naturales, sin embargo, es también útil para las ciencias que la preceden, ya que por el conocimiento que proporciona se aprecia mejor la diferencia entre los seres animados y los inanimados. Además, recibe una confirmación la verdad de la composición de materia y forma sustancial, ya que en ningún ser natural aparece tan manifiesta esa composición como en los vivientes.

Por fin, a todo ser dotado de entendimiento es sumamente natural y útil el conocimiento de sí mismo, y así, el ángel se halla en constante conocimiento de sí mismo. Ahora bien, el hombre se conoce a sí mismo ante todo por esta ciencia, y por eso le es muy natural y sumamente útil. Por eso Temistio dice muy acertadamente en este pasaje: "El alma, si se conoce bien antes a sí misma, será muy digna de que se le preste crédito cuando hable de las demás cosas".

33 En cuanto a la cuarta propiedad, a saber, la dificultad de esta ciencia, hay que advertir que las cosas de que se ocupa esta ciencia son muy cognoscibles, ya que presentan un alto grado de perfección y nos son también manifiestas por la experiencia en muchos de sus aspectos; sin embargo, en otros muchos, nos es muy difícil esta ciencia, porque en esas mismas cosas de que tenemos experiencia, quedan ocultos muchos puntos en cuya investigación encontramos una gran dificultad. En efecto, experimentamos, a no dudarlo, en nosotros el crecimiento,

tentiae concurrant, quae operationes, qui motus, difficile cognoscitur. Videmus etiam evidenter esse in nobis principium sentiendi, tamen quid illud sit, quomodo in actum exeat, quid ab obiecto recipiat, quae sint illius organa, quae media... ; quae omnia difficile cognoscuntur. Tandem experimur in nobis quamdam cognitionem superiorem omni sensitiva, tamen a quo illa procedat, et quomodo, et plura alia quae circa notitiam in/tellectus inquiruntur difficilia sunt. Et propter hoc dixit **P15v** D. Thomas[92] quod cum duo sint in hac scientia: an est proprii sensibilis, et connexio passionum cum ipso... Quantum ad primum facilis et certissima est ista scientia; quantum ad secundum difficilis et nobis obscura.

In qua difficultate est advertendum quod res abstractior semper nobis fit difficilior; unde cognitio eorum quae ad animam sensitivam pertinent multo est difficilior quam cognitio vegetabilium; et cognitio animae rationalis est omnium difficillima. Unde si perpendantur dictae proprietates potissimum competunt huic scientiae ea ex parte qua de anima rationali disserit, nam haec pars est nobilissima, haec certissima, quantum est ex vi sui obiecti, haec utilissima, et haec tandem difficillima.

34 Et haec videntur satis de isto *prooemio,* et de toto *lib. 1 De Anima,* nam quae in *prooemio* Aristoteles docet hic sunt exposita, his exceptis quae de ordine dicendorum proponit, quae expositione non indigent.

Quaedam vero conditionales, quas in *prooemio* ponit, materiam de immortalitate tangunt, et ideo in proprio loco explicabuntur.[93] Quod etiam hic ait, accidentia conducere ad cognitionem quod quid est, hic obiter dictum fuit, sed in proprio loco ex professo disputabitur. Nec enim immutandus est ordo scientiae propter verbum quoddam quod Aristoteles incidenter dixit.

Tandem ⌊methodus quam⌋ hic ponit investigandi definitionem, in principio *Praedicamentorum* et *Posteriorum* dicta <est>.

---

669 operationes *S,* virtutes *P.* 669 motus *add.* et operationes *P.* 670 principium *add.* quoddam *P.* 671 quid *S,* quod *P.* 672 quae[2] *S,* haec *P.* 672 difficile cognoscuntur *S,* difficillime intelliguntur *P.* 672 Tandem *S,* tamen *P.* 672 sensitiva *S,* scientia (!) *P.* 675 difficilia sunt *S,* non parvam difficultatem habemus *P.* 676 D. *S,* S. *P.* 676 Thomas *add.* hic *P.* 676-7 sensibilis *S,* scibilis (!) *P.* 678 est *S,* esset *P.* 678 ista *om. P.* 680 difficultate *add.* nobis *P.* 680 advertendum *S,* notandum *P.* 683-4 perpendantur dictae *S,* perpendamus dictas *P.* 684 potissimum *S,* potissime *P.* 684 competunt *S,* conveniunt *P.* 685 nam *S,* enim *P.* 685 haec *S,* et *P.*

34 688 videntur satis *S,* sufficiant *P.* 689 Aristoteles *S,* Philosophus *P.* 689 his *om. P.* 690 quae[2] *S,* quia *P.* 692 explicabuntur *S,* exponentur *P.* 693 quid *S,* quod *P.* 694 hic *S,* in praesenti *P.* 695 Nec *S,* neque *P.* 696 dixit *S,* dicit *P.* 697 methodus quam *P,* modum quem *S.* 698 dicta est *S,* discursu est a nobis exposita *P.* 698 est] sunt (!) *S.*

---

[92] *De an* I, lect 1, nn. **8-15**

[93] d. 2, q. 3

etcétera, sin embargo, cómo se realiza, qué potencias intervienen, qué operaciones, qué movimientos, es muy difícil de conocer. Vemos también con toda evidencia que se da en nosotros un principio de sentir; pero qué es tal principio, cómo produce sus actos, qué recibe del objeto, cuáles son sus órganos, qué medios..., todas esas cosas se conocen con mucha dificultad. Por fin, tenemos experiencia de que se da en nosotros un conocimiento superior a todo conocimiento sensible; sin embargo, de dónde procede tal conocimiento, y de qué manera, y otras muchas particularidades que se investigan sobre el conocimiento intelectual son difíciles. Y por eso, dice Santo Tomás que, habiendo dos temas en esta ciencia: su relación con el sensible propio y la conexión de las pasiones con él, en cuanto al primer punto, esta ciencia es fácil y sumamente cierta; en cuanto al segundo, difícil y oscura para nosotros.

A propósito de esta dificultad, es de notar que una cosa abstracta siempre nos es más difícil, y por eso, el conocimiento de lo que atañe a la vida sensitiva nos es mucho más difícil que el conocimiento de los vegetales; y el más difícil de todos es el conocimiento del alma racional. Por lo cual, si bien se sopesan las propiedades dichas, éstas competen a esta ciencia por la parte en que trata del alma racional, pues esa parte es la más noble, la más cierta, por lo que hace al rango de su objeto, y también la más útil y, por fin, la más difícil.

34 Con lo dicho, parece que basta ya sobre este *proemio,* y sobre todo el *lib. 1 De Anima.* En efecto, cuanto dice Aristóteles en el *proemio,* queda expuesto aquí, a excepción de lo que propone sobre el orden de las cosas de que va a hablar, que no necesita explicación.

Algunas proposiciones condicionales puestas en el *proemio* tocan el tema de la inmortalidad del alma, y por eso se explicarán en su propio lugar. También lo que afirma: que los accidentes conducen al conocimiento de la quididad, lo dice de paso, y en su propio lugar se tratará *ex professo.* Pues no se ha de alterar el orden de esta ciencia por alguna que otra expresión que incidentalmente usase Aristóteles.

Por fin, el método que aquí propone de investigar la definición, se ha expuesto ya al principio de los *Predicamentos* y de los *Posteriores.*

Aliae item quaestiones, quae in *prooemiis* disputari / solent, scilicet *P16* an sit scientia, an una, an speculativa, hic non habent locum. Nam quod haec doctrina scientia sit, patet ex dictis in principio *Physicorum,* et ex statim dictis de illius certitudine.—Quod vero sit speculativa, patet ex obiecto.—De unitate vero illius quod sufficit est a nobis in *prooemio* hoc dictum.

35 Quare ad rem deveniamus.—Adverto solum quod in hac scientia eumdem procedendi modum observabimus quem in libris *De generatione.* Ordinem enim doctrinae in *disputationibus* et *quaestionibus* quantum / fieri poterit [observare curabimus], quamvis aliquando necessarium *S9v* sit Aristotelis ordinem subvertere. Curabimus tamen ut Aristotelis littera maneat exposita quantum fuerit necessarium.

---

699 item *S,* etiam *P.* 699 prooemiis *S,* prooemio *P.* 699 disputari *S,* controverti *P.* 702 statim *S,* modis (!) *P.*

35 705 Adverto *S,* notando *P.* 707 et quaestionibus *om. P.* 708 observare curabimus *P, om. S.* 708-9 necessarium sit *S,* necessum erit *P.* 709 Aristotelis *S,* aristotelicum *P.* 709 subvertere *S,* praevertere *P.* 709 tamen *S,* etiam *P.* 710 maneat *om. P.* 710 exposita *S,* exponatur *P.* 710 fuerit *S,* videbitur *P.* 710 necessarium *add.* Finis Prooemii *P.*

Asimismo, otras cuestiones que se suelen discutir en los *proemios,* a saber, si es ciencia, si es una, si es especulativa, aquí no tienen lugar, ya que el que este conjunto de conocimientos sea una ciencia, es cosa patente por lo dicho al principio de la *Física,* y por lo que enseguida diremos sobre su certeza. Que es especulativa, aparece claro por su objeto. Por lo que hace a su unidad, hemos dicho lo suficientemente en este *proemio.*

35 Vayamos, pues, ya a nuestro asunto.—Solamente advertiré que en esta ciencia observaremos el mismo modo de proceder que en los libros *De generatione,* pues, en lo posible, procuraremos seguir el orden doctrinal articulándolo en disputas y cuestiones. Aunque algunas veces se haga preciso alterar el orden de Aristóteles, nos esforzaremos, con todo, por que quede expuesto su texto literal en el grado en que sea necesario.

/ DISPUTATIO PRIMA P16v

De substantia animae in communi

1 De materia huius disputationis agit Aristoteles, *lib. 2, cap. 1* et *2,*[1] ubi investigans animae substantiam duas definitiones illius praebet, et utramque approbat, et alteram ex altera confirmat.

Prima conclusio illius est: Anima est substantialis forma, non materia nec compositum.

Secunda conclusio: Forma substantialis est actus et perfectio, non ut actus secundus, sed ut actus primus. Et ideo anima est actus primus.

Tertia conclusio: Corpus cuius anima est actus debet esse tale quod partes sint instrumenta.

Quarta [conclusio]: Tale corpus est potentia vitam habens, non cum vacat anima, sed cum illam habet.

Ex quibus concluditur quinta continens primam definitionem: "Anima est actus primus corporis [physici] organici potentia vitam habentis."

Sexta conclusio: Ex tali corpore et anima fit proprium unum per se.

Septima [conclusio]: Anima vel aliqua illius pars, si partibilis est, a corpore non est separabilis, nam aliquae partes animae actus sunt corporis.

Octava conclusio: Nihil vetat aliquas animae partes esse separabiles propterea quod corporis nullius sint actus.

---

1 2 substantia *om. P.* 2 animae *S,* anima *P.* 3 lib. *om. P.* 3 2 *add.* De Anima *P.* 4 praebet *S,* assignat *P.* 5 approbat *S,* amplectitur *P.* 6 Prima *praem.* Ergo *P.* 9-10 Et ideo... primus *om. P.* 11 debet *S,* dicit (!) *P.* 12 partes *add.* eius *P.* 13 conclusio *P, om. S.* 15 quinta *add.* conclusio *P.* 18 proprium *om. P.* 20 conclusio *P, om. S.* 20 aliqua *S,* aliquae *P.* 20 pars *S,* partes *P.*

---

[1] *De an.* 412 a-414 a 28

DISPUTA PRIMERA

De la sustancia del alma en general

1 Sobre la materia de esta disputa trata Aristóteles en el *lib. 2, cap. 1* y *2*, donde, investigando la sustancia del alma, da dos definiciones de ella, y aprueba ambas, y confirma la una por la otra.

Su primera conclusión es: El alma sustancial es forma, no materia, ni compuesto.

Segunda conclusión: La forma sustancial es acto y perfección, no como acto segundo, sino como acto primero. Y, por eso, el alma es un acto primero.

Tercera conclusión: El cuerpo del cual el alma es acto, debe ser tal, que sus partes sean instrumentos.

Cuarta conclusión: Tal cuerpo tiene vida en potencia, no cuando está sin alma, sino cuando la tiene.

De esas conclusiones se sigue la conclusión quinta, que contiene la primera definición: "El alma es el acto primero del cuerpo físico, orgánico que tiene la vida en potencia".

Sexta conclusión: De tal cuerpo y alma resulta un uno sustancial en sentido propio.

Séptima conclusión: El alma, o alguna parte suya, si es divisible, no es separable del cuerpo, ya que algunas partes del alma son actos del cuerpo.

Octava conclusión: Nada impide el que algunas partes del alma sean separables, ya que no son acto de ningún cuerpo.

Nona [conclusio]: Obscurum est, necdum patet, si anima eo modo sit actus corporis quo gubernator actus est navis.—Haec habentur *cap. 1.*

Decima [conclusio] ex *capite 2*: Animatum ab inanimato vita seiungitur.

Undecima conclusio: Vivere illud dicimus cui inest aut intellectus, aut sensus, aut localis motus et status, aut accretio et decretio.

Duodecima / [conclusio]: Principium vegetandi est *P17* id per quod primo constituitur res in esse viventis; principium vero sentiendi est id per quod primo constituitur in esse animalis.

Tertiadecima [conclusio], continens secundam definitionem: Anima est principium eorum quae dicta sunt, scilicet vivendi, sentiendi, locomovendi, et intelligendi.

Quartadecima conclusio: Isti quattuor gradus viventium ratione sunt diversi, non tamen omnes situ et loco distinguuntur in ipsis viventibus, nam sicut in plantis quaelibet pars habet animam et vim augendi se —quod ex eo patet, quia divisae augentur—, ita in quibusdam animalibus [sectibilibus] quaelibet pars habet vim sentiendi, et phantasiam, et appetitum, ut patet, quia si dividantur / haec omnia *S10* manent in qualibet parte.

Qintadecima conclusio. De intellectu contemplativaque potentia non constat quodnam sit; sed videtur hoc esse diversum genus animae, posseque separari ab eo cui accidit, sicut perpetuum a corruptibili.

In reliqua parte capitis solum probat unam definitionem per aliam. Quae probatio in *quaestionibus* exponitur melius.

Alia etiam quae [ibi] dicit consulto omisi in *conclusionibus,* quia non sunt huius loci. Et ex *conclusionibus* positis nonnullae sunt adeo clarae quod expositione non indigent; quae vero habuerint aliquam [difficultatem] in *quaestionibus* exponemus.

---

25 conclusio *P, om. S.* 26 quo *S,* qua *P.* 27 habentur *om. P.* 28 conclusio *P, om. S.* 30 dicimus *S,* dicitur *P.* 33 conclusio *P, om. S.* 35 animalis *S,* viventis *P.* 36 conclusio *P, om. S.* 41 animam *S,* anima (!) *P.* 42 et *om. P.* 42 ex eo *om. P.* 42 divisae augentur *S,* divisa augetur *P.* 43 sectibilibus *P,* sensibilibus (!) *S.* 44 phantasiam *S,* phantas animam (!) *P.* 47 quodnam *S,* quod *P.* 50 solum *S,* tantum *P.* 52 ibi *P, om.* S. 52 consulto *om. P.* 52 in conclusionibus *om. P.* 53 Et *om. P.* 53 conclusionibus *add.* autem *P.* 53 nonnullae *S,* aliquae *P.* 54 aliquam *om. P.* 55 difficultatem *P, om. S.* 55 exponemus *S,* exponentur. P.

Novena conclusión: Es oscuro y no es patente si el alma es acto del cuerpo al modo como el piloto es acto de la nave.—Todo esto se halla en el *cap. 1.*

Décima conclusión, del *cap. 2*: Lo animado se distingue de lo inanimado por la vida.

Undécima conclusión: Decimos que vive aquello en lo cual hay entendimiento, o sentidos, o movimiento local y reposo, o crecimiento o disminución.

Duodécima conclusión: El principio de vegetación es aquello por lo que queda constituida primariamente una cosa como ser viviente; y principio de sensación aquello por lo cual una cosa queda constituida primariamente como ser animal.

Décimotercera conclusión, que contiene la segunda definición: El alma es principio de eso que hemos dicho, es decir, de la vida, de la sensación, del movimiento local y de la intelección.

Décimocuarta conclusión: Esos cuatro grados de vida se distinguen racionalmente, pero no todos se distinguen en los mismos vivientes en cuanto a posición y lugar. En efecto, así como en las plantas cualquier parte tiene alma y capacidad de crecer —lo cual aparece en el hecho de que, separadas, crecen—, de la misma manera, en algunos animales que se pueden dividir, cualquier parte tiene capacidad de sentir, e imaginación y apetito, como se muestra en el hecho de que, si se los divide, todas esas facultades continúan en cualquier parte.

Décimoquinta conclusión: No consta qué es el entendimiento y la potencia contemplativa, pero parece ser éste un género diverso de alma, y que se puede separar del ser al que accede, como lo perpetuo de lo corruptible.

En la parte que queda del capítulo sólo prueba una definición por la otra. Prueba cuya exposición tiene lugar más apto en las cuestiones.

Otras cosas que también dice allí las he omitido de intento en las conclusiones por no ser propias de este lugar. Y de las conclusiones enumeradas, algunas son tan claras, que no necesitan explicación; las que presentan alguna dificultad, las expondremos en las cuestiones.

QUAESTIO 1.[a]

Utrum anima sit actus tamquam vera forma substantialis

1 Placuit in his *quaestionibus* singulas particulas / definitionis [animae] *P17v*
singillatim disputare, ut dilucidior sit doctrina. Hic ergo genus eius investigando quaerimus, an sit actus, et quomodo. Et ratio dubii est, quoniam Aristoteles actum dixit esse animam, tamen quasi indecisum reliquit, an sit actus informans, an sit ⌊improprius⌋ actus, ut assistens et gubernans. Et videtur sane non esse formam substantialem, nam forma substantialis non supponit integram substantiam constitutam quam actuet; at vero anima supponit substantiam completam. Supponit enim corpus organicum cuius est actus, ut Aristoteles[2] inquit.

Et confirmatur. Nam si anima informaret, eodem modo informaret omnes partes; at videmus non omnes partes habere idem esse, nec eumdem modum substantiae.—Contra est. Nam forma est quae dat esse; anima autem est quae dat esse viventis; ergo.

2 *Utrum anima ut sic sit forma informans.*—In hac quaestione non quaerimus in particulari, an anima sensitiva, vel rationalis, sit vera forma —dicemus enim de his suo loco—,[3] sed in communi quaerimus quid sit de ratione animae, nam hoc cognito at semel statuto de ratione animae esse quod sit vera forma informans corpus, quaeri poterit de anima rationali et de aliis, an vere informent; quod erit quaerere an sint verae animae.

3 Istae ergo quaestiones inter se non dependent; et ideo ad solutiones propositas accedendum est, et incipiendum cum Aristotele, hic, et *lib. 1, cap. 2,*[4] a communi quadam notione.

[1.º] Nullus est enim hominum qui viventia a non viventibus non distinguat, idque per operationem. / Quae diversitas in animalibus *P18*

1 3 animae *P, om. S.* 4 singillatim *om. P.* 4 dilucidior... doctrina *S,* melius pateat definitio *P.* 5 investigando *om. P.* 6 esse *om. P.* 6 quasi *om. P.* 7 improprius *P,* ut proprius (!) *S.* 7-8 assistens et gubernans *S,* accidens *P.* 8 sane *om. P.* 10 at *om. P.* 11 enim *S,* ergo *P.* 11 inquit *S,* ait *P.* 12 Et *S,* vero *P.* 13 at *S,* vero *P.* 14 substantiae *add.* ergo *P.* 14 Contra *S,* contrarium *praem.* Tamen *P.* 15 autem *S,* vero *P.* 15 est quae *om. P.*

2 16 hac *add.* ergo *P.* 17 quaerimus *S,* quaeritur *P.* 17 in particulari *post* rationalis *P.* 18 dicemus enim *S,* dicitur ergo *P.* 19 nam *S,* enim *P.* 21 de[2] *om. P.* 21 informent *S,* informet *P.* 22 sint... animae *S,* sit vera anima *P.*

3 23 dependent *S,* habent dependentiam *P.* 24 propositas *S,* propositae *add.* quaestionis *P.* 24 accedendum *om. P.* 24 et *om. P.* 25 notione *S,* annotatione *P.* 27 diversitas *S,* differentia *P.* 27 animalibus *add.* perfectius *P.*

[2] *De an.* 412 a 19-22 [3] d. 2, qq. 2 et 4 [4] *De an.* 403 b 24 sq.

CUESTIÓN 1.ª

¿Es el alma acto como verdadera forma sustancial?

1 Nos ha parecido conveniente tratar en estas cuestiones cada uno de los términos de la definición del alma por separado, para que resulte más clara la exposición. Aquí, pues, tratando de investigar su género, preguntamos si es acto, y cómo lo es. La razón de proponer la cuestión es que Aristóteles dijo que el alma es acto, pero dejó como indeciso si es acto informante, si es acto impropio, o si lo es como acto que asiste y dirige. Y parece que no es forma sustancial, ya que la forma sustancial no supone constituida íntegramente la sustancia a la que actúa, y el alma supone una sustancia completa; supone, en efecto, al cuerpo orgánico, del cual es acto, como dice Aristóteles.

Y una razón confirmativa es: Si el alma informase, informaría del mismo modo a todas las partes; pero vemos que no todas las partes tienen el mismo ser, ni el mismo modo de sustancia. En contra de ello está el que es la forma la que da el ser; ahora bien, el alma es la que confiere el ser de viviente.

2 *¿Es el alma forma informante?*—En esta cuestión no tratamos de averiguar en particular si el alma sensitiva o el alma racional es verdadera forma —de eso trataremos en su lugar—, sino, en general, nos proponemos ver qué hay de la noción de alma; pues, conocido este punto, y una vez determinado que pertenece a la razón de alma el ser una verdadera forma que informa al cuerpo, se podrá plantear sobre el alma racional y las demás almas la cuestión de si informan verdaderamente; lo cual equivaldría a preguntar si son verdaderas almas.

3 Luego esas cuestiones no dependen entre sí; y por eso hay que proceder a las soluciones propuestas, y empezar, siguiendo a Aristóteles, en este pasaje y en el *lib. 1, cap. 2,* por una noción común.

1.º Nadie hay, en efecto, que no distinga los vivientes de los no vivientes, precisamente por las operaciones. Esa diversidad se ve bien

elucet, ut observavit D. Thomas, *1 p., q. 18*: [5] Tunc enim animal vivere dicimus quando potest ex se motum, aut aliquem sensum habere; quod si prorsus hac vi destituatur iam mortuum censetur. Et ideo antiqui, ut Aristoteles [6] refert, viventia per [sensum et] motum a non viventibus [distinguebant]: Plato in *Phaedone*; [7] [Aristoteles], *8 Physicorum.* [8] / Res ergo illae quae sese movere possunt viventes dicuntur; **S10v** illae vero non viventes, quae omni vi se movendi carent. Unde communiter aquas perpetuo stantes mortuas appellamus, quas vero continue fluentes, vivas, quasi per metaphoram.

2°. Est communis animi conceptio quod hae res materiales, quae vivunt, non sunt omnino simplices, sed est in eis aliquid quo vivunt. Docet enim experientia quod animal antea vivens, sentiens, et se movens, etc., recedente aliquo vel deficiente aliqua dispositione illius, postea non potest se movere, nec sentire, quamvis maneat idem corpus, quantum ad totam substantiam quae exterius apparet. Ex quo evidenter constat quod in illo corpore erat aliquid quod vivificabat animal, quo existente conservatur vita, et quo recedente perit. Et illud, quidquid sit, omnes vocant animam. Ex quo colligitur cum D. Thoma [9] quod vita vel vivere desumptum est ab operatione, nam illud dicitur habere vitam, quod se ipsum per se movere potest. Tamen, licet ab operatione sit desumptum, tamen nomen impositum est ad substantiam viventis significandam, a qua / profluit operatio. Et hoc modo vivere est ipsum **P18v** esse substantiale viventis: Aristoteles, *2 De Anima, tx. 37.* [10] Albertus, ibidem, *cap. 6,* [11] ait quod vivere est actus animae in eo quod est animatum.

Verum est quod aliquando sumitur pro "vitaliter operari", ut D. Thomas, supra [12] [advertit] et *1.2, q. 3, a. 2, ad 1.* Vita autem non est ipsa anima, ut multi improprie dicunt, sed anima est principium vitae; vita autem est abstractum viventis, et significat naturam inte-

---

28 observavit *S*, ait *P*. 29 motum... aliquem *S*, motum aliquem aut *P*. 30 prorsus *S*, omnino *P*. 30 hac vi *om. P*. 30 mortuum *add.* esse *P*. 30 ideo *S*, necessario *P*. 31 refert *S*, ait *P*. 31 sensum et *P*, *om. S*. 42 distinguebant *P*, distinguebat *S*. 32 Phaedone *S*, Phae donat.ᵉ (!) *P*. 32 Aristoteles *P*, ut sicut (!) *S*. 33 illae *om. P*. 33 sese *S*, se *P*. 34 illae... carent *S*, quae vero carent omni vi se movendi non viventia dicuntur *P*. 34 Unde *S*, et ideo *P*. 34-35 communiter *om. P*. 35 appellamus *S*, vocamus *P*. 35-36 quas... vivas *S*, quas vero semper se movent, viventes vocamus *P*. 37 animi *S*, animae *P*. 37 hae *om. P*. 39 et *S*, per *P*. 40 etc. *S*, é *P*. 41 postea *S*, posita (!) *P*. 41 sentire *S*, sentit *P*. 43 quod vivificabat *S*, quo vivebat *P*. 44 quo *om. P*. 45 Ex... colligitur *S*, Hinc colliges *P*. 45 D. *S*, S. *P*. 45 Thoma *add.* supra *P*. 47 per se *om. P*. 49 significandam *om. P*. 50 substantiale *om. P*. 50 viventis *S*, in viventibus *P*. 50 Aristoteles *om. P*. 50 De Anima *S*, Animae *P*. 51 ibidem *S*, hic *P*. 53 pro *S*, prout *add.* idem est quod *P*. 54 advertit *P*, *om. S*. 54 et *om. P*.

---

[5] a. 1

[6] *De an.* 403 b 27 sqq.

[7] ?*Cfr. Phaedr.*: ἀρχὴ κινήσεως; *Tim.* 34 c.

[8] VIII 2: 254 b 7-17

[9] *De an.* II, lect. 1, n. 219

[10] 413 a 20 sqq.

[11] *De an.* II 1, 6: o. c., t. 5, pp. 201 sq.

[12] *Cfr. supra not.* 9

clara en los animales, como observó Santo Tomás, *1 p., q. 18*: Decimos que un animal vive cuando es capaz de tener de por sí movimiento o alguna sensación, y si está desprovisto completamente de esa facultad, se le tiene ya como muerto. Y por eso, los antiguos, como refiere Aristóteles, distinguían los vivientes de los no vivientes por el sentido y el movimiento. Platón, en el *Fedón*, Aristóteles en el *lib. 8* de la *Física*. Así que se llama vivientes a los seres que pueden moverse a sí mismos; y no vivientes, a los que carecen de toda capacidad de moverse a sí mismos. Por eso, a las aguas que se hallan estancadas las llamamos muertas. Y a las que de continuo fluyen, las llamamos, metafóricamente, vivas.

2.º Es una manera común de pensar que las cosas materiales que viven no son del todo simples, sino que hay en ellas algo en virtud de lo cual viven. En efecto, la experiencia enseña que un animal que antes vivía, sentía y se movía, etc., si desaparece de él o falla alguna disposición suya, no puede después moverse ni sentir, a pesar de que permanece el mismo cuerpo, por lo que hace a toda la entidad que aparece externamente. Por ese hecho aparece con toda evidencia que en aquel cuerpo había algo que hacía vivir al animal, con cuya existencia se conserva la vida, y con cuya desaparición perece. A eso, sea lo que fuere, todos llamamos alma. De esto se puede colegir con Santo Tomás que la vida o el vivir lo hemos colegido de la operación, ya que decimos que tiene vida aquello que se puede mover. Con todo, aunque hemos venido al conocimiento de la vida por la operación, el nombre ha sido impuesto para significar la sustancia del viviente de la cual brota tal operación; y así, el vivir es el ser mismo sustancial del viviente. Aristóteles, *lib. 2 De Anima, text. 37.* Alberto, en el comentario a ese pasaje, *cap. 6,* dice que el vivir es el acto del alma en el ser que está animado.

Es verdad que a veces se toma como el obrar vitalmente, como lo advierte Santo Tomás, más arriba y en *1. 2, q. 3, a. 2, ad 1.* Pero la vida no es el alma misma, como algunos dicen hablando impropiamente, sino que el alma es el principio de la vida; la vida es el abstracto del viviente, y significa la naturaleza íntegra del viviente, como se

gram viventis, ut colligitur ex D. Thoma, *1 p., q. 54, a. 1, ad 2,* sicut humanitas non significat rationalem animam, sed naturam integram hominis. Et ita vita distinguitur a vivente, sicut natura a supposito. Et ita sicut solus Deus est sua natura et sua deitas, ita solus ipse est sua vita, ut Aristoteles etiam intellexit, *12 Metaphysicae, tx. 39.*[13] At creaturate —inquiunt theologi— non sunt sua vita, sed vivunt per actum sibi comunicatum. Ita D. Thomas, dicta *q. 18*; Albertus, supra;[14] Alexander Alensis, *2 p., q. <87>, memb. 2, a. 1.*[15]

Solet tamen aliquando sumi vita pro operatione vitali, ut quando vita distinguitur in activam et contemplativam. Et Aristoteles, *lib. 10 Ethicorum, cap. 4,*[16] vitam per operationem definit, et omnia —ait— appetere vitam, id est, operationem. Idem, *1 Politicorum, cap. 3*;[17] et *cap. 1 De morte et vita.*[18] Et est usitata acceptio.

Quomodocumque autem sumatur, constat ex dictis quod in his quae vivunt debet esse aliquod principium vitae, et illud dicitur anima. / Et ita constat animam esse. Tamen quid sit illud quaerimus. *S11*

4 *Quid sit anima.*—Pro quo est primo n o t a n d a controversia illa inter philosophos de compositione rerum naturalium, an sit ex atomis, an sit ex elementis tantum, an ex quodam subiecto cum quibusdam accidentibus, an vero ex materia et forma substantiali. Antiqui ergo non attin/gentes hanc ultimam compositionem non potuerunt cognos- *P19* cere animam esse verum actum et formam substantialem viventis, et ideo innumera deliramenta finxerunt.

Q u i d a m enim, ut Democritus[19] et Leucipus,[20] dixerunt animam esse quid compositum ex multis atomis circularibus naturae igneae; circularibus quidem ut essent apti ad movendum; ignei vero, quia vita consistit in calido.—A l i i vero, ut Hippon,[21] dixerunt animam esse aquam, quia est de natura seminis; semen autem est quid humidum et liquidum.—Diogenes[22] vero dixit esse aerem, quia dicit illum esse principium omnium rerum, et esse subtilissimum et facile mobilem.—

57-9 ut... hominis *om. P.* 59 sicut *S,* ut *P.* 60 et... deitas *om. P.* 61-2 ut... sed *om. P.* 62 vivunt *praem.* Reliqua *P.* 63 dicta *om. P.* 63 supra *om. P.* 64 87] 91 *SP.* 66 lib. *om. P.* 68 et *om. P.* 69 acceptio *S,* sumptio *P.* 70 autem *S,* tamen *P.* 70 ex dictis *om. P.*

4 73 primo *S,* 3.° *P.* 73 notanda *S,* notandum *P.* 73 controversia *praem.* antiqua *P.* 73 illa *om. P.* 75 sit *om. P.* 76 ergo *S,* enim *P.* 77-8 cognoscere *S,* attingere *P.* 82 ignei *S,* igneae *P.* 83 Alii vero *om. P.* 83 dixerunt *S,* dixit *P.* 84 humidum et *om. P.* 85 dixit *add.* animam *P.*

[13] 1072 b 26-31
[14] *Cfr. supra not.* 11
[15] *apud resol.*: o. c., p. 325, col. 1
[16] 1175 a 10-19
[17] 1254 a 7
[18] 467 b 22-25
[19] Diels 57 A 28. Arist., *De gen. et corr.* A 8: 325 a 23; *De an.* A 2: 403 b 31 sqq.; Theophrastus, *De sensu* 61-69 (Diels 68 A 135); Diog. Laert. IX 31-33; Aët. I 5, 4 (Diels 70 A 6); Leuc. (Diels 70 B 2); Cicero, *De fato* 10, 23; Lucretius III 186.205 (ed. C. Bailey 1947)
[20] Arist. *De an.* A 2: 404 a 1, Aët. IV 3, 7; *Cfr.* Diels 67 A 28; Περὶ νοῦ (Diels 70 B 2); *Cfr. not.* 19
[21] Arist. *De an.* A 2: 405 b sq. (Diels 38 A 10); *Met.* I 7: 988 b 30 (Diels 37); Aët. IV 3, 9
[22] Diels 64 A 20; Arist., *De an.* A 2: 405 a 21 sq.

colige de Santo Tomás, *1 p., q. 54, a. 1, ad 2,* de la misma manera que la humanidad no significa el alma racional, sino toda la naturaleza del hombre. Y así, la vida se distingue del viviente como la naturaleza del sujeto subsistente. De suerte que, así como solo Dios es su naturaleza y su deidad, así también Él sólo es su vida, como pensó también Aristóteles, *lib. 12* de la *Metafísica, text. 39*; en cambio, las creaturas, en decir de los teólogos, no son su vida, sino que viven por el acto que les ha sido dado. Así Santo Tomás, en dicha *q. 18*; Alberto, en el texto antes citado, Alejandro de Hales, *2 p., q. 87, memb. 2, a. 1.*

Sin embargo, algunas veces se toma por vida la operación vital, como cuando se divide la vida en activa y contemplativa. Y Aristóteles, *lib. 10* de la *Ética cap. 4,* define la vida por la operación, y dice que todas las cosas apetecen la vida, es decir, el obrar. Lo mismo en el *lib. 1* de la *Política, cap. 3* y en el *cap. 1 De morte et vita*; y es una acepción usada.

Comoquiera que se la tome, consta por lo dicho que en los seres que viven debe existir algún principio de vida, y eso se llama alma. Consta, pues, que existe el alma. Pero preguntamos qué es.

4 *¿Qué es el alma?*—Para responder a esto, hay que tener en cuenta la controversia de los filósofos sobre la composición de las cosas naturales: si es de átomos, o sólo de elementos, o de un sujeto con algunos accidentes, o bien de materia y forma sustancial. Pues bien, los antiguos, no columbrando esta última composición, no fueron capaces de conocer que el alma es un verdadero acto y forma sustancial del viviente, y por eso, dieron en imaginar innumerables fantasías.

Algunos, en efecto, como Demócrito y Leucipo, dijeron que el alma es un compuesto de muchos átomos circulares de naturaleza ígnea; circulares, para que fuesen aptos para moverse; y de naturaleza ígnea, porque la vida consiste en lo cálido.—Otros, como Hippon, dijeron que el alma es agua, porque es de la naturaleza del semen, y el semen es algo líquido y húmedo.—Diógenes dijo que es aire pues, según él, el aire es el principio de todas las cosas, sutilísimo y que se mueve

Heraclitus [23] vero asseruit esse vaporem medium inter aerem et aquam.— Alii [24] asseruerunt [ut <Critias>], animam esse sanguinem.—Alii esse de natura caeli, quia semper movetur, ut Alchmaeon, [25] qui ideo dicebat esse immortalem, quia assimilatur immortalibus caelis.— Alii, quod est quidam numerus semper movens se ipsum. Quae ⌈sententia⌉ tribuitur Xenocrati, ut refert Aegidius, hic, *lib. 1, tx. 28.* [26] Archaelaus [27] vero, magister Socratis, dixit animam esse quamdam virtutem moventem.—Et Anaxagoras [28] dixit esse intellectum separatum et immixtum, qui alia moveat ⌊de cuius natura inquit esse animam⌋. Et hinc habuit ortum error dicentium animam esse de natura divina, ut D. Thomas, hic, *tx. 23* [29] annotat.—Thales [30] etiam dixit [animam esse] aliquid motivum; unde dixit magnetem habere animam, quia movit ferrum.— Alii, ut Empedocles, [31] dicunt esse quid compositum ex / quattuor *P19v* elementis, ut ⌊possit omnia⌋ cognoscere, nam unumquodque cognoscitur a suo simili.— Alii dixerunt animam esse harmoniam, ut Empedocles et alii, quos D. Thomas refert *tx. 55,* [32] id est, proportionem quamdam potentiarum et membrorum.— Alii, quos Aristoteles refert, *tx. 86,* [33] dixerunt animam esse quid diffusum per universum totum. Propter quod Thales [34] dixit animam esse diis plenam. Putarunt enim isti deum esse animam mundi. Galenus, *lib. Quod mores animae sequantur corporis <temperamentum>, cap. 4* et *5,* [35] ait animam esse temperiem seu proportionem humorum. Cicero, *1ª Tusculana,* [36] ait animam esse perpetuam motionem, idque tribuit Aristoteli, explicans nomen "endelécheia", id est, "motio". Quam interpretationem defendit Angelus Poli-

---

88 asseruerunt *S,* dixerunt *P.* 88 ut Critias *P, om. S.* 92 hic *om. P.* 94 Et *om. P.* 94 Anaxagoras *add.* vero *P.* 94 dixit *om. P.* 94 intellectum *add.* quemdam *P.* 95 de ... animam *P,* cuius natura est anima *S.* 96 D. *S,* S. *P.* 97 etiam *om. P.* 97 animam esse *P, om. S.* 98 unde *S,* et *P.* 98 dixit *om. P.* 100 possit omnia *P,* posset scīa (!) *S.* 101 dixerunt *S,* voluerunt *P.* 102 et alii *om. P.* 102 quos *S,* ut *P.* 102 D. *S,* S. *P.* 102 id est *om. P.* 104 animam *om. P.* 105 animam... plenam *S,* omnia Diis plena *P.* 107 temperamentum] temperaturas *SP.* 108 seu *S,* sive *P.* 108 1.ª *S,* vero *P.* 109-10 endelecheia] endelechya *S,* intellechia *P.*

---

[23] Diels 22 B 12; Arist., *De an.* A 2: 405 a 24. (Suarez refert hic opinionem D. Thomae: *De an.* I, lect. 5, n. 60)

[24] Critias (Diels 88 A 23); Arist., *De an.* A 2: 405 b 5 sq.

[25] Diels 24 A 12; Arist., *De an.* A 2, 405 a 29-b 1; Cicero, *De nat. deorum* I 11, 27

[26] *De an.*: o. c., f. 8, col. 2

[27] Diels 68 B 1 a; D. L. II 16 sq.; Augustinus, *De civ. Dei,* VIII, 2 (PL 41, 226); Philoponus, *De an.* I 2

[28] Diels 59 A 99 sqq.; B 1.8.12; Arist., *De an.* A 2: 404 a 25-b 6; *Met.* A 3: 984 a 16; A 4: 985 a 7; Plato, *Crat.* 400 a; 409 b (D. L. II 19); *Phaed.* 56; 96 a; 97 bd; Plut., *Vita Periclis* 4; D. L. II 6; D. Th., *De an.* I, lect. 3, n. 38

[29] *De an.* I, lect. 3, n. 38.

[30] *"aliquid motivum"*: Arist., *De an.* A 2: 405 a 19 (Diels 11 A 22); 405 a 29 (Diels 24 A 12); Aët. IV 2, 1 (Diels 11 A 22 a); *magnes*: Arist., *De an.* A 2: 405 a 19 (Diels 11 A 22)

[31] Arist., *De an.* A 2: 404 b 11 sq.; 410 b 15-18; Diels 31 B 8. 9. 17. 26. 107. 109

[32] *De an.* I, lect. 9, n. 134: *Dynarchus, Simiatis, Empedocles*

[33] *De an.* 411 a 7 sq. [Aristoteles, hic, excepto Thalesio, nulla alia nomina refert]

[34] *diis plena*: Arist., *De an.* A 2: 411 a 7 (Diels 11 A 22); Aët. I 7, 11 (Diels 11 A 23); Cicero, *De nat. deorum* I 10, 25 (Diels 11 A 23)

[35] O. c., I cl., ff. 318 sq.

[36] I 10, 22

fácilmente. Heráclito afirmó que es un vapor intermedio entre el aire y el agua.—Otros, como Critias, sostuvieron que el alma es la sangre.—Otros, que es de la naturaleza del cielo, porque se mueve siempre, como Alcmeón, que decía por eso que es inmortal, porque se asemeja a los cielos inmortales. Otros, que es un cierto número que se mueve siempre a sí mismo. Esta opinión se atribuye a Jenócrates, como atestigua Egidio en este pasaje, *lib. 1, text. 28.* Arquelao, por su parte, maestro de Sócrates, dijo que el alma es una cierta fuerza que causa movimiento.—Y Anaxágoras, que es el entendimiento separado y no mezclado, que mueve a las demás cosas, afirmando que el alma tiene esta naturaleza. De aquí nació el error de los que afirmaban que el alma es de naturaleza divina, como advierte Santo Tomás en este pasaje, *text. 23.*—También Tales dijo que el alma es algo que produce movimiento, y por eso sostuvo que el imán tiene alma, pues atrae al hierro. Otros, como Empédocles, dicen que es algo compuesto de los cuatro elementos, a fin de que pueda conocer todas las cosas, ya que cada cosa se conoce por su semejante.—Otros dijeron que el alma es una armonía, como Empédocles y otros, que enumera Santo Tomás, *text. 55,* es decir, una cierta proporción de potencias y miembros.—Otros, que aduce Aristóteles, en el *text. 86,* dijeron que el alma es algo difuso por todo el universo; por lo cual Tales sostuvo que el alma está llena de dioses. Pensaban, en efecto, esos filósofos que Dios era el alma del mundo. Galeno, en el *lib. Quod mores animae sequantur corporis temperamentum, cap. 4* y *5,* dice que el alma es la temperancia o proporción de los humores. Cicerón, en la primera *Tusculana,* dice que el alma es un perpetuo movimiento, y se lo atribuye a Aristóteles, explicando el nombre de "endelécheia", esto es, "movimiento"; interpretación que defiende Ángel Poliziano, en la

zianus, *1 Miscellanearum, cap. 1,*[37] et Rodolfus, *1 De inventione, cap. 12*;[38] Franciscus Floridus, *Apologia contra linguae latinae calumniatores.*[39] Plato obscurissime dixit animam esse quemdam numerum harmonicum / compositum ex principiis rerum, quae sunt: idem et S11v
diversum, unitas et dualitas. Quam [sententiam] habet in *Timaeo.*[40] Cuius oppositum late D. Thomas[41] et Aegidius,[42] hic.

5 Aristoteles vero, qui veritatem formarum substantialium primum adinvenit aut certe primus explicuit, vult animam non esse accidens, nec corpus aliquod, nec materiam, sed substantialem formam, non cuiuscumque rei, sed corporis viventis.

6 Et haec sit huius quaestionis c o n c l u s i o, cuius probationem Aristoteles incipit ab illa divisione substantiae in materiam, formam et compositum, quae in *1 / Physicorum,*[43] et in *q. 3, lib. 2*[44] est expo- P20
sita. Cui divisioni supponitur alia, quam Aristoteles etiam innuit, nempe quod inter entia quaedam sunt substantialia, quaedam accidentalia.[45]

7 P r i m a q u e c o n c l u s i o n i s p a r s p r o b a t u r ab Aristotele ex eo quod res animata est substantialis, immo inter composita substantialia perfectissima; anima autem est id quo <vivens> in esse animati constituitur, estque substantialis entitas.[46]

I t e m, quia anima est primum principium omnium perfectionum et operationum viventis, ut sic; ergo non est accidens. Antedecens patet ex dictis. Et consequentia patet, nam operationes et ⌊virtutes⌋ intrinsecae fundantur in substantia rei. Alia in huius confirmationem

---

111 Rodolfus *add.* Agr. *P.* 112 Franciscus *S,* Frances *P.* 113 rerum *S,* rei *P.* 114 Quam *S,* Ita *P.* 115 oppositum... hic *S,* opinionem explicat late in praesenti S. Thomas et Aegidius *P.* 116 vero *add.* philosophorum Princeps *P.* 116 primum *S,* primus *P.*

5 117 primus *om. P.* 117 nec *S,* neque *P.* 118 nec *S,* neque *P.* 119 Et *om. P.* 119 haec *add.* ergo *P.* 120 incipit *S,* incepit *P.*

6 121 1 *om. P.* 121 3 *S,* 1 *P.* 122 etiam *om. P.*

7 127 primaque *S,* 1.ª ergo *P.* 129 vivens] vivimus *S,* animatum *P.* 130 estque *S,* est ergo *P.* 133 patet 2 *S,* probatur *P.* 133 virtutes *P,* operationes (*iter.*) *S.* 134 rei *add. in marg a. m.* De hac re vide Fonsecam qui late de hoc tractat: *Met. cap. 7, q. 3* [lib. 1, cap. 7, q. 3, sect. 2: o.c., t. 1, col. 350 sqq.] *S,* rerum *P.*

---

[37] O. c., pp. 224-228

[38] O. c., p. 57

[39] O. c., p. 74, lin. 2 sqq. (Floridus es aquí consciente de la diferencia lingüística aportada por Budeo, entre "endelécheia" = assiduitas, continuatio" y "entelécheia = perfectio", aunque no la admite)

[40] 37 a (ἁρμονία)

[41] *De an.* I, lect. 8 sqq. *Cfr. Ib.* lect. 7, nn. 92-106; *Ib.* lect. 4, nn. 46-51

[42] *De an.* I, comm. 55: o. c., f. 16, col. 1

[43] *Cfr.* Aristoteles: *Phys.* A 7: 189 b 30-191 a 22; *De an.* 414 a 14 sqq.

[44] *Cfr.* Aristóteles: *Phys.* B 2: 193 a 28-b 8

[45] *De an.* 412 a 6; a 11

[46] *De an.* 412 a 11-21

primera de las *Misceláneas, cap. 1,* y Rodolfo, en *1 De inventione, cap. 12*; Francisco Florido, *Apología contra los calumniadores de la lengua latina.* Platón, hablando muy oscuramente, dijo que el alma es un cierto número armónico compuesto de los principios de las cosas, que son: lo mismo y lo diverso, la unidad y la dualidad. Eso afirma en el *Timeo.* Lo contrario sostiene ampliamente Santo Tomás y Egidio, en este pasaje.

5 Aristóteles, en cambio, que fue el primero en descubrir o, al menos, en explicar la realidad de las formas sustanciales, sostiene que el alma no es accidente, ni un cuerpo, ni materia, sino una forma sustancial, no de cualquier cosa, sino del cuerpo vivo.

6 Y sea ésta la conclusión de esta cuestión, cuya prueba la empieza Aristóteles por aquella división de la sustancia en materia, forma y compuesto, que ha sido expuesta en el *lib. 1* de la *Física* y en la *q. 3, lib. 2.* División que supone otra, que también insinúa Aristóteles, a saber, que entre los seres, unos son sustanciales, otros accidentales.

7 La primera parte de la conclusión la prueba Aristóteles porque el ser animado es sustancial, es más, el más perfecto de los compuestos sustanciales; ahora bien, el alma es aquello por lo cual el viviente queda constituido en su ser de animado, y es una entidad sustancial.

Además, porque el alma es el principio primero de todas las perfecciones y operaciones del viviente como tal; no es, pues, un accidente. El antecedente está claro por lo dicho. Y la consecuencia, también, porque las operaciones y las fuerzas intrínsecas se fundan en la sustancia de la cosa. Otras confirmaciones de ello hay que tomarlas del *lib. 1* de la

petenda sunt ex *1 Physicorum.* [47] Et ideo Commentator, hic, *tx 2,* [48] ait "inopinabile esse animam esse accidens". Quod late prosequitur D. Thomas, *lib. 2 Contra* [*Gentes*], *cap. 63.* [49]

8 S e c u n d a p a r s c o n c l u s i o n i s p r o b a t u r . Quia anima est primum principium operationum; illud autem non potest esse materia, quia materia communis est omnibus rebus naturalibus, non autem tale principium.

I t e m , quia manente eadem materia, manet res mortua. Et eodem modo patet animam non esse corpus, nam vel corpus sumitur pro materia cum accidentibus, vel pro composito ex materia et forma substantiali. Si primo modo sumatur, certum est illud non esse principium vitae, quia neque ratione materiae, neque ratione accidentium, ut ostensum est. Si vero sumatur secundo modo, tunc si tali composito debeantur ex natura sua operationes vitae, erit quidem vivens, non tamen totum erit anima, quia non omnes operationes illius compositi sunt principia / vitae; quia non materia, est ergo anima substantialis *P20v* forma.

A l i t e r demonstratur conclusio. Nam anima est quo vivens constituitur in esse viventis; illud autem non potest esse corpus, nec materia; est ergo forma. Patet minor, quia illud principium constituit vivens actuando materiam cui unitur, ex qua unione resultat vivens compositum, quod est verum ens substantiale per se unum; corpus autem non potest esse actus materiae, tum quia ⌊materiam⌋ non potest actuare, tum quia illud corpus erit quid subsistens et substantia completa, cui repugnat esse actum materiae.

3° arguit Aristoteles, / *cap. 2.* [50] Nam ⌊id⌋ quod est [primum] *S12* principium omnium operationum et potentiarum compositi est eius forma substantialis; sed anima in viventibus est primum principium potentiarum et operationum viventis; est ergo forma substantialis earum. Minor patet ex communi conceptione supra posita. Maior probatur, quia omnis res operatur secundum actualitatem et perfectionem suam; unde perfectior operatio arguit perfectiorem substantiam et essentiam; ergo operatio dimanat ab essentia rei, et non a materia, quia communis; ergo a forma.

---

136 D. *S*, S. *P*. 137 lib. 2 *om. P*. 137 Gentes *P*, *om. S*.

8 138 conclusionis *om. P*. 139 operationum *add.* vitalium *P*. 146 ratione *om. P*. 146 accidentium *S*, accidentis *P*. 149 operationes *S*, partes *P*. 152 Aliter... conclusio *S*, alia demonstratio est 153 nec *S*, neque *P*. 157 materiam *P*, materia *S*. 160 id *P*, eo *S*. 160 primum *P*, *om. S*. 163 et *S*, aut *P*. 163 viventis *S*, viventium *P*. 163 earum *S*, eorum *P*. 166 perfectiorem... essentiam *S*, maiorem perfectionem substantiae et essentiae *P*. 167 essentia *S*, substantia *P*. 167 quia *add.* haec est *P*.

---

[47] 185 a 20-25, et passim in *Phys.* A

[48] *De an.* II: o. c., f. xxxiii; o. c. (ed. Crawford) II 2: 130, 16 sq.

[49] Quod anima non sit complexio, ut possuit Galenus

[50] *De an.* 413 b 10-13

Física. Por eso el Comentador, en este pasaje, *text. 2,* dice que "no se puede sostener que el alma sea accidente". Punto que desarrolla extensamente Santo Tomás, en el *lib. 2 Contra Gentes, cap. 63.*

8 Se prueba la segunda parte de la conclusión. El alma es el principio primero de las operaciones; y tal principio no puede ser la materia, porque la materia es común a todas las cosas naturales, que no lo es ese principio.

Además, permaneciendo la misma materia, la cosa está muerta. Y asimismo, es claro que el alma no es cuerpo; porque o se toma el cuerpo como la materia con los accidentes, o como el compuesto de materia y forma sustancial. Si se la toma en el primer sentido, es cierto que no es principio de vida, porque no lo es ni por la materia ni por los accidentes, como se ha demostrado. Y si se la toma del segundo modo, entonces, si a tal compuesto le competen por naturaleza operaciones vitales, será, sí, viviente, pero no será todo él alma, porque no todas las operaciones de ese compuesto son principios de vida; si, pues, el alma no es materia, será forma sustancial.

Se prueba de otro modo la conclusión: El alma es aquello por lo cual el viviente queda constituido en su ser de viviente; ahora bien, eso no puede ser cuerpo ni materia; luego es forma. La premisa menor es clara: Porque tal principio constituye al viviente actuando a la materia a la cual se une, unión de la cual resulta un viviente compuesto, que es un verdadero ser sustancial uno sustancialmente; ahora bien, el cuerpo no puede ser acto de la materia, ya porque no puede actuar a la materia, ya porque tal cuerpo será algo subsistente y sustancia completa, al que le es imposible ser acto de la materia.

En tercer lugar arguye Aristóteles, *cap. 2*: Lo que es primer principio de todas las operaciones y potencias del compuesto es su forma sustancial; pero el alma es en los vivientes el principio primero de sus potencias y operaciones; luego es su forma sustancial. La premisa menor consta por la noción comúnmente admitida y expuesta más arriba. Y se prueba la premisa mayor: Todas las cosas obran conforme a su actualidad y perfección; por lo cual, una operación más perfecta delata una más perfecta sustancia y esencia; luego la operación dimana de la esencia de la cosa, y no de la materia, ya que ésta es común; luego dimana de la forma.

9 Forte quis d i c e t animam esse principium operationum, non ut forma, sed ut extrinsecum movens. Tamen hoc dici non potest, nam vivens est per se una substantia integra essentialiter differens a substantiis non viventibus, et transcendens substantias earum; ergo constituitur in esse viventis per veram formam.

I t e m , operationes vitales non tantum debent recipi in ipso operante, sed etiam debent fieri a principio intrinseco illius. In hoc enim differunt opera vitae ab operibus mortuis. / Motus enim caeli non est ***P21*** motus vitalis, quia licet recipiatur in caelo, tamen progreditur ab extrinseca intelligentia, quae tantum unitur caelo per modum motoris; ergo haec unio non est sufficiens ad rationem animae, sed necesse est quod ipsa anima intrinsece componat substantiam animati.

Et c o n f i r m a t u r experientia. Nam vere ego sum qui video, et planta ipsa est quae augetur; ergo istae operationes procedunt ab istis suppositis secundum ea quae eorum substantias integrant; et non a materia; ergo a forma.

10 Estque evidens dicta conclusio, de qua absque dubio Aristoteles non dubitavit, quamvis verba illa ultima primi capitis,[51] quae in principio quaestionis possuimus, id insinuent. Quae, licet varie exponantur, ego tamen sic illa intelligo. Dixerat Aristoteles in *1° cap.*[52] animam esse formam vel actum, non tamen probaverat esse verum actum informantem, et ideo accedens ad probandum hoc in *2° cap.*,[53] inquit in fine: "Necdum patet", id est, nondum est ostensum animam vere informare. Quasi dicat: Et ideo in sequenti capite hoc erit probandum; et statim probationem aggreditur.

11 Ex quibus patet recte interpretari nomen "entelécheia" per actum et formam, quod in *Physicis* annotavimus. Unde interpretatio Ciceronis non est ad rem, contra quem optime disserit Budaeus, *lib. 1 De Asse.*[54] Et vere est contra mentem Aristotelis; nam ideo praemisit divisionem substantiae in materiam, formam, et compositum; et concludit animam esse formam; et comparat il/lam scientiae. Modus item definitionis et ***P21v*** probationis mentem illius ⌊ostendit⌋.

9 170 dici... potest *S*, nihil valet *P*. 172 substantias *S*, gradum *P*. 175 etiam *S*, tamen (!) *P*. 182 ipsa *om. P*.

10 185 Estque *S*, est ergo *P*. 186 quamvis *S*, licet *P*. 187 possuimus *om. P*. 188 in *om. P*. 189-190 esse... informantem *S*, quod sit verus actus informans *P*. 191-2 vere informare *S*, esse veram formam *P*.

11 194 interpretari *S*, explicari *P*. 194 entelécheia] endelechia *S*, enthelechia *P*. 195 annotavimus *add.* q. 5, lib. 3 *P*. 19 disserit *S*, disputat *P*. 197 vere *S*, absque dubio *P*. 197 Aristotelis *S*, Plutarchi (!) *P*. 199 item *S*, enim (?) *P*. 200 ostendit *P*, ostendunt *S*.

[51] *De an.* 414 a 12 sqq.; *Cfr. De an.* 413 b 10-13

[52] *De an.* 412 a 19-21

[53] *De an.* 413 a 8 sq.: ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου.

[54] I 1: o. c., f. 9

9 Quizá dirá alguno que el alma es principio de la operación, no como forma, sino como lo que mueve extrínsecamente. Pero esto no se puede sostener, porque el viviente es una sustancia, una sustancialmente, íntegra, que difiere esencialmente de las sustancias no vivientes y que transciende sus sustancias; luego se constituye en su ser de viviente por una verdadera forma.

Además, las operaciones vitales no sólo deben ser recibidas en el mismo ser que obra, sino que deben también ser realizadas por el principio intrínseco del operante, pues en eso consiste precisamente la diferencia de las operaciones vitales de las que no lo son. El movimiento del cielo no es movimiento vital, porque aunque se recibe en el cielo, sin embargo, procede de una inteligencia extrínseca, que se une tan sólo al cielo a modo de motor; esa unión, por tanto, no basta para la noción de alma, sino que es preciso que la misma alma componga intrínsecamente la sustancia del ser animado.

Una razón confirmativa es la experiencia: Real y verdaderamente soy yo el que ve, y es la planta misma la que crece; luego esas operaciones proceden de estos sujetos subsistentes según los elementos que integran sus sustancias; pero no proceden de la materia; luego de la forma.

10 Dicha conclusión es evidente, sobre la cual con toda seguridad Aristóteles no albergó ninguna duda, por más que sus últimas palabras, es decir, las del primer capítulo, que adujimos al principio de la cuestión, parezcan insinuarlo; y aunque de dichas expresiones suelen hacerse diversas exposiciones, yo las entiendo así: Había afirmado Aristóteles en el *cap. 1* que el alma es forma o acto, pero no había probado que es un verdadero acto informante, y por eso, al ponerse a probarlo en el *cap. 2,* dice al fin: "Todavía no es evidente", es decir: Todavía no se ha probado que el alma informa verdaderamente. Como si dijera: Y por eso habrá que probarlo en el capítulo siguiente; y a continuación se pone a hacer la prueba.

11 De todo ello aparece claro que el nombre "entelécheia" queda bien traducido por acto y forma, como indicamos en la *Física.* No es, pues, apropiada la interpretación de Cicerón, contra el cual habla muy acertadamente Budeo en el *lib. 1 De Asse.* Y con toda seguridad va contra la mente de Aristóteles, pues por eso expuso antes la división de la sustancia en materia, forma y compuesto; y concluye que el alma es forma, y la compara a la ciencia. También el modo que emplea al definir y probar dejan ver su pensamiento.

Ad argumenta in principio [posita] ex dicendis constabit solutio facilis.

/ QUAESTIO 2.ª S12v

Utrum anima sit actus primus et quomodo

1 Conclusio huius quaestionis est affirmativa, quam Aristoteles, hic, *cap. 1,*[55] infert ex conclusione praecedentis quaestionis. Pro cuius explicatione notandum est quod sola materia est quae habet rationem purae potentiae, reliqua vero quae illi superveniunt habent rationem actus, tamen quia inter hos actus unus supponit alium, et alter ab altero dimanat, ideo ille qui supponitur dicitur actus primus, et qui ex illo sequitur dicitur secundus, comparatione ad alterum facta. Quapropter stare potest quod idem actus sit primus et secundus respectu ⌊diversorum⌋. Si enim habitus comparatur ad potentiam est actus secundus respectu illius, et potentia est actus primus; si tamen comparatur habitus ad actum habet rationem actus primi, quia habitus elicit actus.

2 Unde triplex potest distingui actus, scilicet actus simpliciter primus, id est, qui respectu nullius est secundus; et huiusmodi est forma substantialis. Et actus simpliciter secundus, qui respectu nullius est primus; qui alio modo actus ultimus dici potest; et huiusmodi est operatio. Alius est actus respectivus primus et secundus; et huiusmodi sunt potentiae et habitus, qui actus / medii P22 appellari possunt.

Anima ergo dicitur actus primus primo modo, et ideo Aristoteles[56] dixit animam esse quo primo vivimus, id est, quo primo sumus in ratione viventium, aut quo primo vitaliter operamur. Et ideo comparat animam ad scientiam, quae est actus medius, et ait quod anima est prior actus, quia est simpliciter primus.

3 *Utrum actus primus sit perfectior secundo.*—Et haec videbantur sufficere de hac quaestione. Sunt tamen duo argumenta contra conclusionem.

---

201 posita *P*, *om. S*.

1 3 hic *om. P*. 4 conclusione *om. P*. 4 quaestionis *om. P*. 9 comparatione *S*, computatione *P*. 10-1 diversorum *P*, diversarum *S*. 11 comparatur *S*, comparetur *P*. 12 est *om. P*. 12 comparatur *S*, comparetur *P*. 13 elicit *S*, dicit (!) *P*.

2 14 triplex *S*, tripliciter *P*. 18 respectivus *S*, respective *P*. 23 ratione *S*, tali specie *P*.

3 27-8 conclusionem *add.* positam *P*.

---

[55] *De an.* 412 a 27 sq.; b 5 sq.

[56] *De an.* 414 a 12-14

La solución a los argumentos puestos en el principio resultará fácil por lo que se dirá.

CUESTIÓN 2.ª

¿Es el alma acto primero y cómo?

1 La conclusión de esta cuestión es afirmativa. Aristóteles la deduce en este pasaje de la conclusión de la cuestión precedente. Para su explicación, es de notar que la materia es la única que presenta el carácter de pura potencia, y los demás seres que le advienen tienen carácter de acto; sin embargo, como entre ellos uno supone al otro, y uno dimana del otro, por eso, el que se supone se dice acto primero, y el que se sigue de él se llama acto segundo por comparación con el otro. Por eso, es conciliable el que el mismo acto sea primero y segundo respecto de cosas diversas. En efecto, si se compara el hábito con la potencia, es acto segundo respecto de ella y ésta acto primero; pero si se le compara con el acto, presenta carácter de acto primero, porque el hábito produce los actos.

2 De suerte que se pueden distinguir tres clases de acto, a saber, el acto simplemente primero, esto es, el que no es segundo respecto de ninguna cosa; y tal es la forma sustancial. Después, el acto simplemente segundo, que no es primero respecto de ninguna cosa, que de otro modo puede llamarse acto último; y tal es la operación. La otra clase de acto es el acto respectivo primero y segundo; tales son las potencias y los hábitos, que suelen denominarse actos medios.

Así que el alma es llamada acto primero en el primer sentido, y por eso Aristóteles dijo que el alma es aquello por lo que vivimos, esto es, por lo que primariamente quedamos constituidos como seres vivientes, o por lo que obramos vitalmente. Y por eso compara el alma a la ciencia, que es acto medio y dice que el alma es acto anterior, porque es primero absolutamente.

3 *¿Es el acto primero más perfecto que el segundo?*—Y esto parece que basta sobre esta cuestión. Pero hay dos argumentos contra la conclusión.

Primum: Quod anima debet esse perfectissimus actus; perfectior autem est actus secundus quam primus; est ergo anima actus secundus, non primus. Minor patet, quia actus secundus est tamquam finis actus primi; finis autem est perfectior.

Item, felicitas, quae est summun bonum, in actu secundo consistit, teste Aristotele, *1 Ethicorum, cap. 11,*[57] et *10 Ethicorum, cap. 6* et *7.*[58]

Item, meritum et demeritum in actu secundo consistit, propter quod D. Thomas, *1.2, q. 71, a. 3,* ait peius esse peccatum quam vitiosus habitus.

Item, priora generatione sunt imperfectiora; actus autem primus est generatione prior; [ergo].

Item, ille est actus perfectior qui melius tollit potentialitatem subiecti; huiusmodi autem est actus secundus, nam ita actuat ut nullam relinquat potentiam.

Et confirmatur. Nam actus caritatis perfectior est habitu, et visio Dei perfectior est lumine gloriae; [ergo].

Secundum argumentum est: Nam omnis actus primus est separabilis ab actu secundo; sed anima non est separabilis semper ab operatione, ut in anima vegetativa patet; non est ergo anima essentialiter actus primus.

4 Circa primum argumentum Caietanus[59] inquit quod actus / primus —et idem est de anima— "materialiter" est / perfec- *P22v* tior, id est, secundum suam entitatem, tamen "formaliter", in ratione actus et modo actuandi, perfectior est actus secundus, quia tollit omnem potentialitatem. Quo argumento concludit omnem actum secundum esse perfectiorem actu primo. Sed sine dubio fallitur in re non difficili.

Alii distinguunt duplicem actum primum, scilicet actum eiusdem ordinis cum actu secundo, qui ad illum proxime ordinatur * / tam- *$P27^2$* quam ad finem; et huiusmodi sunt potentiae et habitus; et talem actum primum aiunt esse perfectiorem secundo. Alius vero est actus primus alterius generis, qui immediate non ordinatur ad actum, sed ad constituendam rei essentiam; et talis est perfectior actu secundo. Sed haec distinctio etiam est falsa, nam habitus est perfectior actu.

---

30 secundus *add.* et *P.* 33-4 consistit *add.* nempe in operatione *P.* 34 Ethicorum *S,* lib. *P.* 37 D. *S,* S. *P.* 39 imperfectiora *S,* perfectiora (!) *P.* 39-40 primus *S,* secundus (!) *P.* 40 prior *S,* primus (!) *P.* 40 ergo *P, om.* S. 44 Et *om. P.* 44 confirmatur *S,* comprobatur *P.* 45 ergo *P, om. S.* 46 secundum *S,* secundo *P.* 46 argumentum *om. P.* 47 semper *add.* est (*iter.*) *S.*

4 50 Caietanus inquit *S,* hic dicitur *P.* 54 Quo *om. P.* 54 argumento *S,* argumentum *P.* 55 sine *S,* procul *P.* 56 Alii *add. in marg. a. m.* 2ª opinio *S.* 56 actum ^{2} *S,* vel *P.*

---

[57] 1101 b 3-9 [58] 1176 a 33-b 1; 1177 a 12 [59] *De an.* II 1, n. 17: o. c., t. II, pp. 29 sq.

---

* El Ms. *P* continúa en el *f.* $22v^9$ con un texto que no corresponde aquí. El texto adecuado aparece en el *f.* 27^2. En nuestra edición damos el texto correspondiente al sentido lógico, traslocado por error, indicando al margen el número del *f.* del Ms. *P. Cfr. infra* lin. 138; q. 3, lin. 78; q. 4, lin. 60.139.

Primero. El alma debe ser un acto perfectísimo; ahora bien, el acto segundo es más perfecto que el primero; por tanto, el alma es acto segundo y no primero. La premisa menor es clara, ya que el acto segundo es como el fin del acto primero; y el fin es más perfecto.

Asimismo, la felicidad, que es el sumo bien, consiste en el acto segundo, como la afirma Aristóteles en el *lib. 1* de la *Ética, cap. 11,* y en el *10* de la *Ética, cap. 6 y 7.*

Además, el mérito y el demérito consisten en el acto segundo, por lo cual Santo Tomás en *1. 2, q. 71, ad 3* dice que es peor el pecado que el hábito vicioso.

También, lo que es anterior en la generación, es más imperfecto; y el acto primero es anterior en la generación.

Además, es acto más perfecto el que mejor quita la potencialidad del sujeto, y tal es el acto segundo, pues actúa de tal suerte que no deja ya ninguna potencia.

Una razón confirmativa es que el acto de caridad es más perfecto que el hábito, y la visión de Dios es más perfecta que el *lumen gloriae.*

Segundo argumento: Todo acto primero es separable del acto segundo; ahora bien, el alma no es separable siempre de la operación, como se ve en el alma vegetativa. Luego el alma no es esencialmente acto primero.

4 Sobre el primer argumento dice Cayetano que el acto primero —y lo mismo vale del alma— es materialmente más perfecto, es decir, en su entidad; sin embargo, formalmente, en su carácter de acto y en su modo de actuar, es más perfecto el acto segundo, porque suprime toda potencialidad. Con lo cual concluye que todo acto segundo es más perfecto que el acto primero. Pero sin duda yerra en una cosa que no es de por sí difícil.

Otros distinguen dos tipos de acto primero, a saber, el acto del mismo orden que el acto segundo, que se ordena a él como a su fin; y tales son las potencias y los hábitos; y de tal acto primero dicen que es más perfecto que el segundo. Hay otra clase de acto primero que es el que no se ordena inmediamente a un acto, sino a constituir la esencia de una cosa. Y tal acto es más perfecto que el acto segundo. Pero también esta distinción es falsa, pues el hábito es más perfecto que el acto.

5 *Conclusio.*— Quocirca dico universaliter quod actus primus cuiusvis generis, quantum est de se, potest esse perfectior secundo actu simpliciter, etiam in ratione actus.

Quae conclusio probatur.

1.° de actibus primis simpliciter, contra Caietanum. Nam ille est perfectior actus, in ratione actus, qui melius actuat; sed huiusmodi est anima et similes actus primi; ergo. Probatur minor. Nam actuare est dare esse; ergo actus dans perfectius esse, perfectius actuat; at vero actus simpliciter primus dat esse perfectius, nam dat esse substantiale; ergo.

2.° Actuare est potentialitatem subiecti tollere; ergo actus qui maiorem potentialitatem tollit est perfectior in ratione actus; huiusmodi autem est actus simpliciter primus comparatus ad subsequentes, nam ille tollit substantialem potentialitatem materiae, quae est summa potentialitas; ergo.

3.° Tota essentia istorum actuum et formarum consistit in aptitudine ad actuandum; ergo forma quae in sua essentia et entitate fuerit perfectior, in ratione actus erit etiam perfectior.—Quapropter ruit Caietani distinctio.

6 Quod vero actus primus respective, qui ab aliis dicitur eiusdem generis cum secundo, sit etiam perfectior actu secundo, probatur.

Nam intellectus perfectior est in/tellectione. Est enim multo P27v
melior qualitas, ⌊et est⌋ quasi causa aequivoca omnium actuum; quod explicat optime eminentiam illius supra omnes actus, nam omnes sibi sunt quasi participationes ipsius primi actus; ille autem est quasi fons et origo omnium actuum secundorum.

Similiter habitus est perfectior uno actu. Melius enim disponitur subiectum per totam aliquam scientiam, per quam redditur simpliciter sciens, quam per unum actum tantum.

Et confirmatur. Nam habitus elicit effective omnes actus; forma vero efficiens perfectior est; unde actus tantum dispositive concurrunt ad productionem habitus.

Et confirmatur. Nam habitus, potentiae et actus sumunt suam perfectionem ab obiecto; sed habitus et potentia perfectius respiciunt sua obiecta sub universaliori et permanentiori ratione quam actus; ergo.

---

5 67 actibus primis *S*, actu primo *P*. 73 subiecti *S*, a subiecto *P*. 79 actuandum *S*, informandum *P*.

6 82 dicitur *add.* 2 (!) *P*. 85 et est *P*, etc (!) *S*. 86 eminentiam *S*, eminentia *P*. 86 supra] s' *SP*. 86 sibi *om. P*. 92 nam habitus *om. P*. 93 unde *S*, vero *P*. 95 potentiae *S*, potentia *P*. 97 obiecta *add.* et *P*.

5 *Conclusión.*—En consecuencia, afirmo en términos universales que el acto primero, de cualquier clase, en cuanto es de por sí, puede ser más perfecto absolutamente que el acto segundo aun en el aspecto de acto.

Se prueba esta conclusión.

1.° A propósito de los actos absolutamente primeros contra Cayetano: Es acto más perfecto en cuanto acto el que mejor actúa; ahora bien, tal es el alma y los actos primeros a ella similares. Se prueba la premisa menor: Porque actuar es dar el ser; luego el acto que da un ser más perfecto, actúa más perfectamente; ahora bien, el acto absolutamente primero da un ser más perfecto, porque da el ser sustancial.

2.° Actuar es suprimir la potencialidad del sujeto; luego el acto que suprime la potencialidad mayor es más perfecto como acto; ahora bien, tal es el acto absolutamente primero en comparación con los siguientes, ya que suprime la potencialidad sustancial de la materia, que es la potencialidad suma.

3.° Toda la esencia de esos actos y formas consiste en la aptitud para informar; luego la forma que sea más perfecta en su esencia y entidad, será más perfecta como acto. Cae, por tanto, la distinción de Cayetano.

6 Y que el acto relativamente primero, que otros dicen que es de la misma naturaleza que el acto segundo, es también más perfecto que éste, lo probamos.

En efecto, el entendimiento es más perfecto que la intelección. Pues es cualidad mucho más excelente, y es a modo de causa equívoca de todos los actos, lo que explica muy bien su eminencia sobre todos los actos, pues todos son como participaciones del mismo primer acto, y él es como la fuente y origen de todos los actos segundos.

Asimismo, el hábito es más perfecto que un solo acto. Pues mejor está dispuesto un sujeto por toda una ciencia, por la cual se hace poseedor de conocimiento, que no por un acto sólo.

Una razón confirmativa es que el hábito produce activamente todos los actos; ahora bien, la forma eficiente es más perfecta; los actos, por tanto, concurren tan sólo dispositivamente a la producción del hábito.

Otra confirmación: Los hábitos de una potencia y sus actos derivan su perfección del objeto; ahora bien, el hábito y la potencia mantienen una relación más perfecta con sus objetos bajo un aspecto más universal y permanente que los actos.

7 / Quocirca ad evitandam deceptionem, quae hic intervenit, oportet *S13v* distinguere id quod praebet actus primus per se ab eo quod praebet actus secundus per se solum. Quo facto, invenimus quod id quod praebet actus primus est perfectius quam id quod praebet actus secundus, et quod ille educit rem de maiori potentia ad actum quam actus secundus per se solum. Quia vero actus secundus supponit primum, et res constituta sub actu secundo habet semper perfectiorem modum, quia est iam consummata —operatio est enim quasi consummatio rei—, ideo iudicatur actus secundus perfectior primo. Sed est fallacia, quia non comparatur actus primus ad secundum tantum, sed ad primum et secundum simul; unde res constituta in actu secundo est perfectior quam [res] constituta in actu primo [non] propter solum actum secundum, sed quia habet illum et alium. / Tamen si praecise comparemus ipsum *P28* actum, secundum id quod unusquisque praebet, absque dubio actus primus melius actuat quam secundus, ut argumenta probant. Invenies huius rei exemplum in Aristotele, *1 Posteriorum, cap. 2,*[60] ubi asserit melius esse dispositum illum qui habet intellectum principiorum, quam qui habet scientiam; quod intelligitur sumendo praecise id quod unusquisque habitus praebet, ut ibi omnes exponunt. Aristoteles,[61] et D. Thomas,[62] et alii, quando videntur praeferre actum secundum primo, non comparant ipsos actus praecise, sed statum rei existentis in actu primo vel secundo, nam inter hos melior est status existentis in actu secundo; et ideo in tali statu consistit beatitudo; et isto etiam modo operatio dicitur finis [rei], id est, res operans. Magis enim ordinatur operatio ad perfectionem operantis quam e contrario. De qua re diximus *2 Physicorum, q. 4 De causis,* et D. Thomas exponit optime, *3 Contra Gentes, cap. 17, ad 7ᵃᵐ rationem*;[63] *et 1 p., q. 44, a. 4, ad 2*; Caietanus, *1.2 p., q. 3, a. 2.*[64]

8 Unde a d a r g u m e n t u m p r i m u m negatur minor. Argumenta vero quae illam probant soluta manent. Sed circa illa n o t a :

1 . ° Quod aliud est comparare habitum et actum in esse naturae, et aliud in ratione boni vel mali moralis. Nos hic loquimur primo

---

7 99 hic *S,* in praesenti *P.* 101 solum *S,* solus *P.* 101 invenimus *S,* inveniemus *P.* 103 educit *S,* reducit *P.* 104 solum *S,* solus *P.* 110 res *P, om. S.* 110 non *P, om. S.* 111 habet... alium *S,* cum illo includit omnes alios *P.* 111-2 ipsum actum *S,* ipsos actus *P.* 112 absque *S,* sine *P.* 113 quam *add.* actus *P.* 113 probant *S,* praebent (!) *P.* 114 huius rei *om. P.* 114 exemplum *praem.* simile *P.* 114 in Aristotele *S,* apud Aristotelem *P.* 114 cap. *om. P.* 114 asserit *S,* ait *P.* 115 illum *S,* eum *P.* 117 omnes *add.* expositores *P.* 117-8 et D. Thomas *S,* ergo *P.* 119 sed *S,* secundum *P.* 122 rei *P, om. S.* 123 diximus *S,* dictum est *P.* 125 7ᵃᵐ *om. P.*

8 128 nota *S,* advertendum *P.* 129 esse *S,* ratione *P.* 130 hic *om. P.*

---

[60] 72 a 25-b 4

[61] *Cfr. supra not.* 57.58

[62] *Cfr. supra,* lin. 37; *infra, not.* 63

[63] *Quod omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus*

[64] *Comm. in S. Th. D. Thomae* (1.2, q. 3, q. 2) I

7 Por tanto, para evitar el error a que hay lugar en esta cuestión, conviene distinguir lo que da de por sí el acto primero y lo que sólo da de por sí el acto segundo. Hecho lo cual, hallaremos que lo que da de por sí el acto primero es más perfecto que lo que da el acto segundo, y que aquél reduce de mayor potencia a acto que el acto segundo de por sí sólo. Pero como el acto segundo supone al primero, y una cosa constituida en acto segundo tiene siempre un modo de ser más perfecto, por ser ya una cosa consumada —la operación es, en efecto, como la consumación de la cosa—, por eso se le tiene al acto segundo como más perfecto. Pero late en ello una falacia, pues no se hace la comparación del acto primero con el acto segundo sólo, sino con el primero y el segundo a la vez; de ahí que la cosa constituida en acto segundo es más perfecta que la constituida en acto primero, no tan sólo por el acto segundo, sino porque posee a éste y a aquél. Sin embargo, si se hace la comparación escueta del acto segundo y del acto primero en lo que cada uno aporta, sin duda alguna el acto primero actúa mejor que el segundo, como prueban los argumentos aducidos. Un ejemplo de esto se puede encontrar en Aristóteles en el *1* de los *Posteriores, cap. 2,* donde afirma que se halla en mejor disposición el que posee la inteligencia de los principios que el que tiene una ciencia; lo cual hay que entender tomando precisamente lo que confiere cada hábito, como hacen todos cuando exponen ese punto. Aristóteles y Santo Tomás y otros, cuando parecen preferir el acto segundo al primero, no comparan los actos mismos escuetamente, sino el estado de una cosa que se halla bien en acto primero, bien en acto segundo, pues de éstos es más excelente el estado de la cosa que se halla en acto segundo; y por eso la felicidad consiste en ese estado; y en ese sentido también se dice que la operación es (el) fin de la cosa, es decir, el ser que obra. Pues más se ordena la operación a la perfección del ser que obra que no a la inversa. De ello hemos hablado en el *lib. 2* de la *Física, q. 4 de las causas,* y S. Tomás lo explica muy bien el el *lib. 3 Contra Gentes, cap. 17,* respuesta a la razón *7.ª y en 1 p., q. 44, a. 4, ad 2*; Cayetano en *1. 2 p., q. 3, a. 2.*

8 Al primer argumento, en consecuencia, se le niega la premisa menor. Y ya quedan resueltas las razones que prueban dicha premisa menor. Pero hay que advertir sobre esto:

1.º Que una cosa es comparar el hábito y el acto en su ser natural, y otra, compararlos bajo el aspecto del bien o del mal moral. Aquí hablamos de la primera consideración, pues bajo la segunda, el

modo, nam secundo modo actus est bonus vel malus et non habitus; et ideo ille est meritorius vel demeritorius. R a t i o est: Quia huiusmodi bonitas et malitia fundatur in libertate; actus autem sunt formaliter liberi, habitus vero non, nisi inquantum acquisiti per actum liberum. Et ita debet intelligi D. / Thomas, supra.[65] *P28v*

[2.° est n o t a n d u m] circa ultima verba argumentorum quod visio Dei, quamvis sit actus secundus, perfectior videtur quam lumen gloriae, nam habet idem obiectum / adaequatum et perfectiori modo *P22v⁹* respicit illud.

I t e m , ipsum lumen gloriae ibi non est principalis / actus pri- *S14* mus, sed ipsamet essentia divina, mirabili modo intellectui ⌈beato⌋ unita, illum in actu primo constituit, et cum illo concurrit ad efficiendam visionem.

[3.° n o t a n d u m est] quod secundum ⌊quid⌋ actus secundus potest dici perfectior actu primo, inquantum actus primus comparatur ad secundum, ut potentia ad actum per quem perficitur, et ut sic est secundum ⌊quid⌋ imperfectior.

I t e m , actus secundus est signum maioris perfectionis, et habet etiam quamdam perfectionem singularem, inquantum est ultimum rei complementum, tamen simpliciter ⌊perfectior⌋ est actus primus.

9 C i r c a s e c u n d u m a r g u m e n t u m <Caietanus> hic[66] multa dicit, et distinguit d u p l i c e m actum primum: a l i u s est qui distinguitur a secundo, tamen inseparabiliter est illi coniunctus. A l i u s est actus primus qui distinguitur a secundo et separari potest ab illo.

Primi generis est forma ignis, quae a sua operatione distinguitur, tamen quia naturaliter operatur, ideo semper illi est coniuncta.—Secundi generis est anima rationalis quae cessare potest / ab operatione. *P23*

Qua distinctione praemissa, ait

[1.°] sensum Aristotelis esse animam esse actum primum secundo modo, id est qui potest ab operatione cessare. Et patet, quia Aristoteles[67] ait quod est actus primus sicut dormiens, quod importat cessationem ab operatione.

I t e m , quia animam esse actum primum alio modo erat adeo manifestum quod non indigebat expositione Aristotelis.

---

131 et *S*, sed *P*. 132 Ratio *praem.* Et *P*. 133 autem *S*, vero *P*. 134-5 actum liberum *S*, actus liberos *P*. 136 2.°... notandum *P*, *om. S*. 141 beato *P*, vocatur (!) *S*. 144 3.°... notadum *P*, *om. S*. 144 quid *P*, quod *S*. 147 quid *P*, quod *S*. 150 perfectior *P*, perfectius *S*.

9 151 Caietanus] Caietani *S*, Caiet. *P*. 152 primum: alius *S*, primus actus *P*. 153 a secundo *om. P*. 159 primum *S*, secundum (!) *P*. 160 qui *S*, quod *P*.

---

[65] *Cfr. supra*, lin. 37

[66] *De an.* II 1, nn. 13-24: o. c., t. II, pp. 19-29

[67] *De an.* 412 a 22-28

que es bueno o malo es el acto y no el hábito; y por eso es aquél meritorio o demeritorio. La razón es que esa bondad y malicia se funda en la libertad, y los que son formalmente libres son los actos y no los hábitos, a no ser en cuanto adquiridos por un acto libre. Y así hay que entender a Santo Tomás en el pasaje arriba citado.

2.º Hay que advertir acerca de las últimas palabras de los argumentos, que la visión de Dios, aunque sea acto segundo, parece más perfecta que el *lumen gloriae,* porque tiene el mismo objeto adecuado y mantiene con él relación más perfecta.

Además, el mismo *lumen gloriae* no es el acto primero principal, sino la esencia divina misma, unida de modo admirable al entendimiento del bienaventurado, es la que lo constituye en acto primero y concurre con él para producir la visión.

3.º Hay que advertir que, en algún sentido, se puede decir que el acto segundo es más perfecto que el acto primero, en cuanto que el acto primero se halla respecto del segundo en la relación de la potencia al acto que la perfecciona, y como tal es en algún sentido más imperfecto.

Asimismo, el acto segundo es signo de mayor perfección, y posee también una cierta perfección peculiar, en cuanto que es el último complemento de la cosa; sin embargo, absolutamente, es más perfecto el acto primero.

9 Acerca del segundo argumento, Cayetano dice muchas cosas, y distingue dos clases de acto primero: uno, que se distingue del segundo, pero se halla inseparablemente unido a él; otro que se distingue del acto segundo y puede hallarse separado de él. De la primera clase es la forma del fuego, que se distingue de su operación, pero que, por obrar naturalmente, siempre está unida con él. De la segunda clase es el alma racional, que puede dejar de obrar.

Hecha esta distinción, dice:

1.º Que la mente de Aristóteles es que el alma es acto primero de la segunda clase, es decir, que puede dejar de obrar. Y es cosa clara, pues Aristóteles dice que es acto primero como el que está dormido, lo cual importa ausencia de operación.

Además, que el alma es acto primero en el segundo sentido, era cosa tan manifiesta, que no necesitaba que Aristóteles lo explicase.

Ait 2.° quod esse actum primum isto secundo modo est de definitione animae, et convenit omni, vel per non repugnantiam vel indefinite ex parte operationis, id est, quod licet non omnis anima possit ab omni actu secundo cessare, nulla est tamen quae non possit ab aliqua operatione cessare.

Et potest confirmari. Nam posse cessare ab operatione est signum perfectionis, necessitari vero ad operandum est magna imperfectio, quae omnibus formis inanimatis convenit; ergo, cum anima ut sic excedat gradus formae inanimatae, debet habere maiorem potestatem supra operationem suam, et ita poterit ab operatione cessare. Quae quidem perfectio erit maior vel minor in diversis animalibus, iuxta mensuram perfectionis eorum. Anima enim rationalis, quia perfectissima est, habet perfectum dominium supra suam operationem, et pro liberate sua potest ab illa cessare; at vero anima sensitiva, licet non habeat libertatem, tamen ab intrinseco habet quemdam modum cessandi ab operatione: aut per somnum aut per appetitum; anima vero vegetativa, quae est imperfectior, magis subiecta est suae ⌊operationi⌋, tamen a multis operationibus cessare potest, ut quando vivens pervenit ad perfectam quantitatem, cessat ab augmento.

10 Haec et alia multiplicantur ab auctoribus; non / quidem omnino *P23v*
superflue, quia res in se et scitu digna, tamen quod ad Aristotelem attinet omnino sine necessitate, quia nec somniavit hic agere de actu / separa- *S14v*
bili vel non separabili, sed tantum vult animam esse actum primum eo modo quo alia quaelibet forma substantialis, sive separabilis sit sive non.

11 Et hanc esse mentem Aristotelis probatur.

1.° Quia illa distinctio actus primi numquam reperitur apud Aristotelem, quia actus non dicitur primus eo quod sit separabilis vel non a secundo, sed quia primo actuat et est radix secundi.

Item, Aristoteles[68] probat hic animam esse actum primum ex eo... [?] solum, quia est primum principium operationum vitalium, non autem probavit quod sit separabilis vel non.

---

165 isto secundo *S*, istorum (!) *P*. 166 repugnantiam *add. iter.* vel indefinite, id est *S*. 170 confirmari *add.* haec opinio *P*. 172 inanimatis *S*, inanimatorum *P*. 173 gradus *S*, gradum *P*. 179 intrinseco *S*, extrinseco (!) *P*. 180 operatione *add.* scilicet *P*. 181 suae *om. P*. 181 operationi *P*, operatione *S*.

10 184 multiplicantur *add.* in praesenti *P*. 184 quidem *S*, quod *P*. 185 et *S*, est *P*. 185 quod ad *S*, quoad *P*. 186 nec *S*, neque *P*. 187 separabili *add.* ab operatione *P*. 187-8 eo... quo *S*, quomodo *P*.

11 190-1 numquam... Aristotelem *S*, nusquam ab Aristotele tradita reperitur *P*. 193-4 ex eo... *om. P*.

---

[68] *De an.* 414 a 12 sqq.
Cfr. De an. 413 b 10-13

2.° Que el ser acto primero en este segundo sentido pertenece a la definición del alma, y conviene a toda alma o por la no repugnancia, o indefinidamente por parte de la operación, es decir, que aunque no toda alma pueda quedar sin ningún acto segundo, no hay, sin embargo, ninguna que no pueda cesar de alguna operación.

Y se puede confirmar, porque el poder dejar de obrar es señal de perfección, y, en cambio, el estar determinado por fuerza a obrar es gran imperfección, propia de todas las formas inanimadas; por tanto, superando, como supera, el alma como tal los grados de ser de la forma inanimada, debe tener un mayor poder sobre su operación, y podrá, así, dejar de obrar. Perfección que será mayor o menor en los diversos animales, según el grado de perfección de cada cual. Y así, el alma racional, por poseer un alto grado de perfección, tiene un perfecto dominio sobre su operación, y puede, a su arbitrio, dejar de obrar; el alma sensitiva, por su parte, aunque carece de libertad, tiene, sin embargo, intrínsecamente, un cierto modo de dejar de obrar, o por el sueño, o por el apetito; y el alma vegetativa, que es más imperfecta, se halla más ligada a su operación; sin embargo, puede cesar de muchas operaciones, como cuando el ser viviente llega a las dimensiones que le son propias, cesa de crecer.

10 Estas y otras consideraciones acumulan los autores, que no son, desde luego, del todo superfluas, ya que se trata de un asunto serio y digno de estudio, pero, por lo que hace a Aristóteles, absolutamente innecesarias, pues ni soñó aquí tratar del acto separable o no separable, sino que únicamente pretendió sostener que el alma es acto de la manera como lo es cualquier otra forma sustancial, sea separable o no.

11 Que ésta es la mente de Aristóteles se prueba.

1.° Porque semejante distinción del acto primero jamás se encuentra en Aristóteles, pues un acto no se dice primero porque sea separable o no del acto segundo, sino porque es el primero en actuar y es la raíz del segundo.

Además, Aristóteles prueba aquí que el alma es acto primero, únicamente porque es el principio primero de las operaciones vitales, y no porque sea separable o no.

I t e m , Aristoteles[69] colligit definitionem animae, sumptis notionibus quae ab omnibus confitentur, scilicet esse in animatis aliquas operationes quarum principium est anima; ergo sumit actum primum modo certissimo et notissimo, non obscuro illo et dubio modo.

I t e m , facta divisione substantiae in materiam, formam, etc., subdit[70] animam esse actum primum per modum formae, et hoc ponit tamquam genus in definitione, sumitque actum primum ut communis est omnibus formis substantialibus.—Et haec est expositio D. Thomae,[71] Alberti,[72] et Themistii, *lib. 2, cap. 2* et *4,*[73] et antiquorum.

Exemplum autem illud de dormiente propositum est ab Aristotele,[74] quia in dormiente optime distinguitur principium operandi ab operatione, et ideo aptius erat ad explicandam rem, nempe animam se habere ad modum illius actus qui manet ablata operatione; non tamen ideo vult quod omnis anima possit se habere ad modum / dormientis. ***P24*** Et quod hoc sit notum non constat, quia definitiones debent esse notissimae, maxime quia apud antiquos non erat nota.

12 Sed ommisa mente Aristotelis, videamus quid in re verum sit.— N o t a primo quod posse cessare ab operatione aliquando provenit ab intrinseca perfectione, ut in re libera, aliquando [vero] ab extrinseco provenit, ut ex defectu virtutis activae, vel quia non est passum recipiens actum, vel propter impedimentum. Et hic modus cessandi imperfectionem dicit, et communis est omnibus agentibus naturalibus. Ideo de hoc non est quaestio.

13 *An sit de ratione animae habere aliquem modum cessandi ab operatione, qui ex perfectiône proveniat.*—Sed dubitatio est, an sit de ratione animae habere aliquem modum cessandi ab operatione, qui ex perfectione proveniat. Ad quod respondetur hoc non esse de ratione animae ut sic.

P r o b a t u r . Nam anima ut sic non necessario transcendit ordinem agentium ex necessitate naturae absque ulla cognitione; ergo non est de ratione animae posse dominari operationibus suis.

196-7 notionibus *S*, notioribus *P*. 199 et notissimo *om. P*. 201 subdit *add.* Aristoteles *P*. 202 sumitque *S*, sumit ergo *P*. 203 D. *S*. S. *P*. 204 et[1] *om. P*. 205 propositum *S*, positum *P*. 208 se habere *S*, esse *P*. 209 possit *S*, potest *P*. 210 non constat *S*, nihil obstat *P* (*corr. pro* obstat *S*). 211 nota *S*, notum *P*.

12 213 Nota *S*, notandum *praem.* Pro quo *P*. 214 vero *P*, *om. S*. 216 actum *S*, actionem *P*. 216 impedimentum *add.* aliud *P*. 217 Ideo *praem.* Et *P*. 217 hoc *S*, hac re *P*.

13 220 dubitatio *S*, dubium *P*. 222 quod *add.* breviter *P*. 222 esse de ratione *S*, pertinere ad rationem *P*.

---

[69] *De an.* 413 b 10-13
[70] *De an.* 412 a 19-22
[71] *De an.* II, lect. 1 et 2
[72] *De an.* II 1, 1: o. c., t. 5, pp. 191 sqq.
[73] O. c., pp. 248 sq.
[74] *De an.* 412 a 22-28

Asimismo, Aristóteles formula la definición del alma echando mano de nociones admitidas por todos, a saber, que hay en los seres vivientes algunas operaciones cuyo principio es el alma; luego toma al acto primero en el sentido más cierto y conocido, no en ese oscuro y dudoso.

Además, después de hacer la división de la sustancia en forma, materia, etc., añade que el alma es acto primero como forma, y pone ese carácter como género de la definición, y toma al acto primero como algo común a todas las formas sustanciales. Y así lo exponen Santo Tomás, Alberto y Temistio, en el *lib. 2, cap. 2* y *4,* y los antiguos.

El ejemplo citado del que duerme lo propuso Aristóteles porque en el que duerme se ve muy clara la distinción entre el principio del obrar y la operación, y por eso era más apto para explicar la cuestión, a saber, que la manera de ser del alma es la del acto que perdura una vez desaparecida la operación, pero no por eso piensa que toda alma tenga una manera de ser como la del que está dormido. Que esto sea cosa notoria, no consta, porque las definiciones deben ser muy claras, y sobre todo porque no era conocida esa definición de los antiguos.

12 Pero, sea cual sea la mente de Aristóteles, veamos lo que hay que pensar de la cosa en sí misma.—Es de advertir, en primer lugar, que el poder dejar de obrar, unas veces proviene de la perfección intrínseca, como sucede en el ser libre, otras, de algo extrínseco, como puede ser el defecto de potentia activa, o la falta de sujeto que reciba el acto, o la presencia de algún impedimento. Este modo de dejar de obrar incluye imperfección y se halla en todos los agentes naturales. No se trata, pues, de él aquí.

13 *¿Pertenece al alma tener algún modo de dejar de obrar, que provenga de perfección?*—Ocurre la duda de si pertenece al alma el tener algún modo de dejar de obrar que provenga de perfección. La respuesta es que eso no pertenece al alma como tal.

Y se prueba: El alma como tal no transciende necesariamente el orden de los agentes que obran por necesidad natural sin ningún conocimiento; luego no pertenece a la noción de alma la facultad del dominio sobre sus operaciones.

Item, quod est de ratione animae debet convenire omni animae; at vero animae vegetativae hoc non convenit. Haec enim semper est operationi suae subiecta, ut infra patebit,[75] et si cessat, cessat ex imperfectione, nempe quia terminatur virtus illius. Unde non solum potest cessare, sed necessitatur ad cessandum. Quod manifeste ostendit esse imperfectionem, et certe / maiorem quam sit necessitari ad operandum; ***S15*** quamvis ergo ista anima habeat modum et terminum in his actionibus, tamen semper cum omnimoda necessitate.

Quocirca esse actum primum secundo modo non est de essentia / animae ut sic, quia quod est de essentia animae [universalis] in omni ***P24v*** particulari reperitur.

Respondet Caietanus:[76] Reperitur per non repugnantiam, nam cuicumque animae, ut anima est, non repugnat esse actum primum illo modo.—Sed hoc nihil valet, nam quod essentiale est, et maxime rei adeo perfectae, positive debet illi convenire. De quae re multa in simili [in] alio loco.

Quocirca esse actum primum illo secundo modo praedicari potest de anima in communi indefinite, tamquam inferius de superiori; et ita est quasi praedicatum accidentale, aut ad modum differentiae contrahentis, quae non potest in definitione generis poni; potest tamen hoc animae in communi tribui, scilicet quod de se est ⌊contrahibilis⌋ ad specialem rationem animae, cui conveniat esse actum [primum] illo secundo modo; et in hoc superat anima ut sic formam inanimati ut sic, nam forma inanimati non est contrahibilis ad rationem formae habentis dominium super suam operationem, sed tota illa latitudo formarum est subdita operationi suae. At vero anima est contrahibilis, quia in latitudine illius devenimus ad formas habentes illas perfectiones. Quod arguit animam esse in altiori gradu entis constitutam.

Et ita satisfit argumento supra ⌊facto⌋ per Caietanum: Nam licet gradus animae sit perfectior, tamen ille excessus non consistit in dominio operationum, sed in hoc quod anima est principium operationum, quas viventia possunt habere intra se, e quibus sese possunt perficere.

227 Item *add.* 2.° *P.* 229 patebit *S,* ostendemus *P.* 230 terminatur *add.* et diminuitur *P.* 231 ostendit *S,* docet *P.* 232 imperfectionem *S,* ex imperfectione *P.* 232 maiorem *S,* maiori (!) *P.* 233 his *S,* suis *P.* 236 quia *S,* nam *P.* 236 animae *om. P.* 236 universalis *P, om. S.* 240 nihil valet *S,* falsum est *P.* 241 illi *S,* ei *P.* 242 in *P, om. S.* 245-6 differentiae *add. in marg. a.m.* Vide Capreolum De Differentia *S.* 246 potest *S,* debet *P.* 247-8 contrahibilis *P,* contractiva *S.* 248-9 primum *P, om. S.* 249 illo *praem.* in *S.* 249-50 formam inanimati *S,* haec *P.* 252 subdita *S,* subiecta *P.* 253-4 illas perfectiones *S,* illam perfectionem *P.* 255 facto *P,* factum *S.* 255 per Caietanum *S,* pro Caietano *P.* 258 e *S,* et *P.* 258 possunt *add.* habere, id est *P.*

[75] d. 2, q. 1, lin. 211-242

[76] *De an.* II 1, n. 16: o. c., t. II, pp. 21 sqq.

Asimismo, lo que pertenece a la noción del alma debe convenir a toda alma; pero tal facultad no conviene al alma vegetativa. Ésta, en efecto, está siempre ligada a su operación, como veremos más adelante, y si cesa es por imperfección, a saber, porque llega a su término la capacidad de obrar. De suerte que no ya sólo puede cesar, sino que debe cesar, lo cual es señal evidente de imperfección. Y por cierto mayor que el estar determinado a obrar; por tanto, aunque esta alma tenga su medida y término en esas acciones, siempre tiene eso con absoluta necesidad.

Así, que el ser acto primero de ese segundo modo no pertenece a la esencia del alma como tal, ya que lo que es de la esencia del alma en universal se encuentra en toda alma particular.

Responde Cayetano: Se encuentra a título de no-repugnancia, pues a toda alma en cuanto alma no le repugna el ser acto primero de ese modo. Pero esa razón no tiene valor alguno, pues lo que es esencial, sobre todo, lo esencial a una cosa tan perfecta, debe convenirle de una manera positiva. De ello se hablará por extenso en otro pasaje similar al presente.

Así, que el ser acto primero de ese segundo modo, se puede atribuir al alma en general de una manera indefinida, como lo inferior se atribuye a lo superior, y así aparece como una especie de predicado accidental, o a modo de una diferencia que restringe, pero que no puede ponerse en la definición del género; pero sí que se le puede atribuir esto al alma en general, es decir, que es de por sí restringible a la manera de ser específica de alma a la cual convenga ser acto primero de ese segundo modo; y en eso supera el alma como tal a la forma del ser inanimado como tal, ya que ésta no es restringible a la razón de la forma que tiene dominio sobre su operación, sino que esas formas en toda su amplitud están ligadas a su operación; en cambio, el alma admite la restricción, porque en el ámbito de su extensión nos encontramos con formas que poseen esas perfecciones. Todo lo cual prueba que el alma se halla en un grado de ser más elevado.

Y con eso se responde al argumento aducido más arriba por Cayetano. Pues, aunque el grado del alma sea más perfecto, sin embargo, esa superioridad no consiste en el dominio sobre sus operaciones, sino en el hecho de que el alma es principio de operaciones, que los vivientes pueden tener inmanentes en sí, y con las cuales pueden perfeccionarse.

14 *Utrum necessitari ad operationem sit aliquando perfectio.*—Sed manebat hic dubitatio: Quomodo posse cessare ab operatione sit aliquando perfectio. Nam operatio est ultima rei perfectio; ergo necessitari ad operandum / est necessitari ad existendum in ⌊statu⌋ perfectissimo; ergo est magna perfectio. Atque adeo posse hoc statu carere est imperfectio. *P25*

Item, necessitari ad videndum Deum magna perfectio est.

Item, Deum necessitari ad amandum se ipsum maior perfectio est quam posse ab illa operatione cessare.

Haec difficultas Theologiam sapit. Ideo breviter respondetur esse quasdam operationes in rebus quae sunt consecutiones ultimi finis rei, et necessitari ad hanc operationem est perfectio, ut argumentum concludit. Et ideo circa ultimum finem optime propositum nulla est libertas. Aliae vero sunt operationes quae, licet aliquam perfectionem afferant, quia actuant potentiam, tamen nulla earum est simpliciter necessaria ad perfectionem potentiae, quia vel impedit nobiliorem potentiam, vel certe quia licet potentia careat una potest habere aliam. Et circa has operationes indifferentia et libertas est multo maius bonum quam sit illud quod singulae opera/tiones conferunt potentiae. *S15v*

Nota quod licet indifferentia et libertas circa operationes, quae non pertinent ad ultimum finem, sit perfectior, tamen mutabilitas in his operationibus et earum multitudo non est ⌊perfectior⌋, sed melius est libere et immutabiliter operari; libere quidem quantum ad amandum hoc vel illud; immutabiliter vero quantum ad hoc quod facta simul et semel electione circa omnia quae amanda sunt, semper in ea perseveret absque ulla mutatione. Tamen hic modus adeo est perfectus, ut soli Deo convenire possit.

/ QUAESTIO 3.ª *P25v*

Utrum anima dicat essentialem ordinem ad corpus organicum

1 Diximus animam esse actum primum; quod autem est actus necessario debet habere ordinem ad id quod actuat. Et ideo Aristoteles [77] definivit animam per ordinem ad corpus cuius est actus. Et in *cap. 2* [78] concludit animam non esse corpus, esse tamen "corporis aliquid." Ex

---

14 260 dubitatio *S,* difficultas *P.* 266 Item, Deum *S,* et in Deo *P.* 268 Ideo *S,* cui *P.* 268-9 respondetur *S,* respondeo *P.* 270 hanc *S,* talem *P.* 271 finem *om. P.* 271 optime *S,* recte *P.* 274-5 potentiam *S,* operationem *P.* 278 Nota *S,* Oportet tamen advertere *P.* 280 perfectior *P,* perfectio *S.* 281 libere quidem *om. P.* 282 vero *om. P.*

1 5 cuius... actus *om. P.*

---

[77] *De an.* 412 a 19-22; 412 a 27 sq.

[78] *De an.* 414 a 17 sqq.: σώματος τινος. *Cfr. De an.* 414 a 20 sqq.; 412 a 17 sqq.

14 *¿Es alguna vez perfección el estar determinado a obrar?*—Pero queda la duda: Cómo el poder dejar de obrar sea alguna vez perfección. En efecto: La operación es la última perfección del ser; luego estar determinado a obrar es estar determinado a existir en un estado perfectísimo; luego es una gran perfección. Y, por lo mismo, el carecer de tal estado, es imperfección.

Además, estar determinado a ver a Dios es una gran perfección.

Y lo mismo, estar Dios determinado a amarse a sí mismo, es mayor perfección que el no poder hacerlo.

Esta dificultad tiene resabios teológicos. Así que responderé, en breves palabras, que hay en los seres algunas operaciones que son la consecución del fin último del ser, y el estar determinado a tal operación es perfección, como prueba el argumento. Y por eso, para con el fin último perfectamente propuesto, no hay lugar a libertad alguna. Pero hay otras operaciones que, si bien aportan alguna perfección, porque actúan a la potencia, sin embargo, ninguna de ellas es absolutamente necesaria para la perfección de la potencia, o porque impide a una potencia más noble, o, al menos, porque, aunque la potencia carezca de una, puede tener otra. Y, tratándose de tales operaciones, la indiferencia y la libertad es un bien mucho mayor que el que pueda ser el que cada una de esas operaciones confieren a la potencia.

Es de advertir que, si bien la indiferencia y la libertad en orden a las operaciones que no atañen al fin último es más perfecta, no lo es, sin embargo, la mutabilidad en dichas operaciones y su excesivo número, sino que es mejor obrar libre e inmutablemente; libremente, para amar esto o aquello; inmutablemente, para, una vez hecha una sola elección de las cosas que hay que amar, perseverar siempre en ella sin mutación alguna. Pero este modo de obrar es tan perfecto, que sólo puede competir a Dios.

CUESTIÓN 3.ª

¿Posee el alma una ordenación esencial al cuerpo orgánico?

1 Hemos dicho que el alma es un acto primero. Ahora bien, lo que es acto debe poseer necesariamente una ordenación a aquello que actualiza. Por eso Aristóteles definió el alma por la ordenación que posee al cuerpo del que es acto. Y concluye en el *cap. 2* que el alma no es el cuerpo, sino que es algo del cuerpo. De estas palabras parece deducirse

quibus colligi videtur animam habere essentialem ordinem ad corpus, sine quo neque intelligi nec definiri potest.

2 Nihilominus difficultatem hoc habet.

1.° Quia habere ordinem ad aliud ⌊relativorum⌋ est proprium; anima autem intrinsece et essentialiter relationem non includit, alias esset accidens.

2.° Nam vel per corpus intelligitur materia —et hoc non, quia ordo ad materiam communis est omnibus formis—, vel materia organisata —et hoc non, quia materia organisata includit animam. Fit enim organisatio per animam, alias fieret per accidentia, quod est maius inconveniens, nam anima diceret essentialem ordinem ad accidentia.

3.° Anima dicit essentialem ordinem ad operationem. Est enim primum principium operationum vitalium; ergo non dicit essentialem ordinem ad corpus, nam ordo essentialis unus tantum esse potest.

3 Haec quaestio partim communis [est] partim ⌊propria⌋ animae. Est enim quaestio communis, quomodo res absoluta habeat essentialem ordinem ad aliam cui coaptatur et commensuratur; sub qua comprehenditur, quomodo accidens / dicat essentialem ordinem ad subiec- **P26**
tum, potentia ad obiectum, etc. Propria autem quaestio est, an anima sit inter has res collocanda. De quaestione illa communi vide dicta ⌈in⌉ *cap. De ad aliquid.*

4 De ⌊nostra⌋ vero quaestione sit p r i m a c o n c l u s i o : De essentia animae est aptitudo quam habet ad informandum corpus.

Hanc negat Scotus, in *2, d. 3, q. ultima*; [79] et *Quodlib. 2.* [80] Sed affirmat illam D. Thomas, *1 p., q. 75, a. 7 ad 3*; et *2 Contra Gentes, cap. 81.* [81] Vide Caietanum, *De ente et essentia, qq. 13* et *15.* [82]

P r o b a t u r c o n c l u s i o. Anima essentialiter est forma; et forma essentialiter est informativa materiae; ergo, etc. Maior patet ex

---

7 colligi videtur *S*, colligitur *P*. 7 animam *S*, illam *P*. 7 essentialem *om. P*. 8 nec *S*, neque *P*.

2 10 1.° *om. P*. 10 relativorum *P*, relativum *S*. 11 et essentialiter *om. P*. 13 per *om. P*. 15 hoc non *S*, homo est (!) *P*. 15 materia organisata *om. P*. 16 maius *om. P*. 17 accidentia *add.* quod est inconveniens *P*.

3 21 est *P*, *om. S*. 21 propria *P*, principia (!) *S*. 22 quaestio *om. P*. 22 habeat *S*, habet *P*. 23 aliam *S*, alia *P*. 23 coaptatur et *om. P*. 25 obiectum *add.* materia ad formam *P*. 27 Ad aliquid *S*, relatione *P*. 27 aliquid *add. in marg. a.m.* De quo vide etiam (?) ... (?) Codicem, hic (?) *S*.

4 28 nostra *P*, N° *S*. 28 quaestione *om. P*. 30 in *om. P*. 30 Sed *S*, tamen *P*. 32 Vide *om. P*. 32 et essentia *om. P*. 33 Probatur *praem.* Et *P*. 34 etc. *om. P*. 34 patet *S*, vero *P*.

---

[79] = q. 11 (!) *Cfr. Ib.* q. 6: o. c., t. 12, pp. 127-159

[80] nn. 5 sqq.: o. c., t. 25, pp. 62 sqq.

[81] *Rationes probantes animam corrumpi corrupto corpore*

[82] O. c., 318 sq.; 327 sq.

que el alma tiene una ordenación esencial al cuerpo. Sin esa ordenación no se la podría entender ni definir.

2 Esta concepción ofrece, sin embargo, su dificultad.

En primer lugar, lo que caracteriza a lo que es relacional es poseer una ordenación a otra cosa. Ahora bien, el alma no incluye intrínseca y esencialmente relación alguna. Si así fuera, sería un accidente.

En segundo lugar, o por "cuerpo" se entiende la materia (y esto no es admisible, porque una ordenación a la materia es común a todas las formas), o se entiende la materia organizada (y tampoco esto es admisible, ya que la materia organizada supone el alma); es, pues, el alma la que lleva a cabo esa organización. Si no fuera ella, serían los accidentes; y entonces el problema se agrava: tendríamos que el alma implica una ordenación esencial a los accidentes.

En tercer lugar, el alma implica una ordenación esencial a la operación, por ser el principio primario de las vitales. Por consiguiente, no implica una ordenación esencial al cuerpo, puesto que ordenación esencial no hay más que una.

3 Hay en esta cuestión un aspecto de carácter general y otro que atañe de modo peculiar al alma. Es de carácter general la cuestión de cómo algo que es absoluto pueda tener una ordenación esencial a otra cosa a la que se acopla y se ajusta. Tal es la cuestión de cómo el accidente pueda implicar una ordenación esencial a su sujeto, la potencia a su objeto, etc. En cambio, es de carácter peculiar la cuestión de si se ha de clasificar al alma entre esta última clase de seres. Sobre aquella otra cuestión de carácter general véase lo que dejé dicho en el capítulo *De ad aliquid.*

4 Sobre la cuestión que ahora nos ocupa sea ésta nuestra primera conclusión: Es esencial al alma la aptitud que posee para configurar al cuerpo.

Niega la tesis Escoto, *2, d. 3, q. última* y *Quodl. 2.* Santo Tomás, en cambio, la sostiene, *1 p., q. 75, a. 7, ad 3*; y *2 Contra Gentes, cap. 81.* Véase la obra de Cayetano *De ente et essentia, qq. 13* y *15.* La conclusión se prueba: El alma es esencialmente una forma, y la forma es esencialmente configurativa de la materia. La premisa mayor es mani-

quaestione prima. Minor patet ex *1 Physicorum, cap. 9, q. 1, ad 4.* Et patet ex se, nam forma non est propter se facta, sed ut sit actus * / alterius, **S19** et ideo incompletam entitatem recipit, quia non est propter [se], sed ad complendum aliud; ergo ex sua essentia postulat forma aptitudinem ad informandum; aptitudo autem nec intelligi potest sine ordine; habet ergo essentialem ordinem.

Confirmatur. Quia anima essentialiter est pars; omnis autem pars essentialiter ordinatur ad totum et ad alias partes; ergo.

Item, aptitudinalis ordo accidentis ad substantiam est de essentia accidentis; ergo aptitudinalis ordo ad materiam est de essentia formae substantialis.

Tandem, materia essentialiter est receptiva formae; ergo et forma essentialiter est actuativa materiae.

Quocirca sicut materia non est aliud in essentia sua quam entitas apta ad recipiendam formam, et ideo potentia ad recipiendam formam est ipsa entitas materiae, ita forma in essentia sua non est nisi entitas apta ad in/formandam materiam; **P26v** et illa aptitudo non est aliquid accidentale superadditum formae, sed est ipsamet differentia essentialis formae.

Quocirca falluntur qui putant aptitudinem ad informandum esse propietatem animae, quae ⌊consequitur⌋ ex eius essentia, nam certe si haec aptitudo ex essentia sequeretur, supponeret essentiam animae constitutam; hoc autem esse non potest, nam impossibile est concipere formam complete in ratione formae, et non concipere illam aptam ad informandum; ergo hanc aptitudinem essentialiter includit. Vide dicta in simili de aptitudine materiae primae. Quia tamen haec aptitudo ad informandam materiam communis est omnibus substantialibus formis, videndum superest quid primum habeat anima in hac parte.

5 Secunda conclusio sit ad hoc: Anima habet essentialem ordinem ad corpus organicum, et in hoc differt ab aliis formis.

6 Pro expositione notandum est, 1.°, differentiam esse inter materiam et formam. Materia enim omnium generabilium eadem est;

---

35 cap. 9 *om. P.* 35 ad *S,* et *P.* 36 patet... se *S,* probatur *P.* 37 ideo *S,* idcirco *P.* 37 recipit *S,* recepit *P.* 37 se *P, om. S.* 38 postulat *S,* petit *P.* 39 nec *S,* non *P.* 40 essentialem *S,* essentialiter *P.* 41 quia *om. P.* 42 alias partes *S,* aliam partem *P.* 46 Tandem *S,* Item *P.* 46 et *om. P.* 48 Quocirca *S,* Quare *P.* 49-50 ad²... materiae *S,* receptiva materiae est formaliter et essentialiter ipsa materia *P.* 50 est *add.* aliud. 51-2 accidentale *S,* essentiale (!) *P.* 52 est *om. P.* 52 essentialis *om. P.* 54 Quocirca *S,* Quapropter *P.* 55 consequitur *P,* constat (!) *S.* 55 certe *om. P.* 57 nam *S,* enim *P.* 58 complete *S,* completam *P.* 60 primae *om. P.* 62 superest *S,* est *P.* 62 primum *S,* proprium *P.*

5 63 sit... hoc *S,* Pro quo sit (*ante* 2ª Conclusio) *P.*

6 65 Pro *add.* cuius *P.* 65 notandum... esse *S,* notanda est differentia quaedam *P.*

---

* El Ms. S sigue en el *f. 16* con un texto que no corresponde aquí. El texto adecuado aparece en el *f. 19.* Damos en nuestra edición el texto correspondiente al sentido lógico, indicando al margen el número del *f.* del Ms. *Cfr. infra,* q. 4, lin. 29 y 305.

fiesta por lo que dijimos en la *cuestión primera.* La premisa menor lo es también por el *lib. 1* de la *Física, cap. 9, q. 1, ad 4.* Es, además, evidente en sí misma: La forma no está producida en razón de sí misma, sino para ser un acto de otro y por eso es ella una entidad incompleta. Su ser de acto no es en razón de sí misma, sino en orden a ser complemento de otro. Luego toda forma por su propia esencia está exigiendo una aptitud para configurar. Por otra parte, aptitud no puede ni concebirse sin una determinada ordenación. Por consiguiente, toda forma tiene una ordenación esencial.

Una razón confirmativa es que el alma es esencialmente parte. Ahora bien, toda parte se ordena esencialmente al todo y a las otras partes.

Igualmente, la aptitud de ordenación a la sustancia que posee el accidente es esencial al accidente. Luego la aptitud de ordenación a la materia es esencial a la forma sustancial.

Por último, la función esencial de la materia es recibir la forma; luego la función esencial de la forma, a su vez, es actualizar la materia.

Así, pues, al igual que la materia en su esencia no es otra cosa que la entidad en su aptitud para recibir la forma —y por eso la capacidad potencial de recibir la forma es la entidad misma de la materia—, también la forma en su esencia no es otra cosa que la entidad en su aptitud para configurar la materia. Tal aptitud no es algo accidental que se añade a la forma, sino que es lo que caracteriza esencialmente a la forma misma.

Por eso se engañan los que piensan que la aptitud que tiene el alma para configurar es una simple propiedad que le viene de su esencia. En efecto, no cabe duda de que si esa aptitud derivase de su esencia, habría que suponer ya constituida la esencia del alma. Pero esto no puede ser. Es imposible concebir la forma íntegramente en su esencia de forma sin concebirla en su aptitud para configurar. Por consiguiente, incluye esencialmente esa aptitud. Véase lo que de un pasaje semejante dijimos sobre la aptitud de la materia primera. Pero como tal aptitud para configurar la materia se da con carácter general en todas las formas sustanciales, queda por ver qué es lo que el alma tiene de característico en este punto.

5 Sea ésta nuestra segunda conclusión: El alma posee una ordenación esencial al cuerpo orgánico. En esto se diferencia de las otras formas.

6 Obsérvese en primer lugar, en orden a la exposición, la diferencia que existe entre la materia y la forma. La materia es la misma para todos los seres generables, las formas en cambio son distintas. En otro

formae autem sunt diversae. Cuius rationem alio loco[83] reddidimus. Unde si materia nuda secundum se sumatur, omnes formae rerum naturalium informant materiam eiusdem rationis, quae dici solet materia remota; et in hoc non distinguuntur.

Differunt tamen in duobus:

1.°, in dispositionibus, quas in materia requirunt, ut possint eam informare et conservari in illa.

2.°, in effectu formali quem habent in ipsa materia. Et haec est differentia prima et essentialis inter formas. Ex qua ⌊oritur⌋ alia, nam quia forma taliter informat materiam, et tale esse praebet composito,
ideo tales exigit / dispositiones. Differentia ergo essentialis inter formas **P27**
magis ex effectu formali sumenda est / quam ex materia secunda dispo- **P29v** (-
/sita et proxima. Haec enim omnia idem sunt. **P30**

Anima igitur p r i m o differt a formis inanimatorum, quia ipsa nobiliorem effectum habet in materia, perfectius compositum constituit, et melius esse illi praebet quam aliae formae.

Et hinc s e c u n d o differt, quod anima requirit materiam alio
altiori modo dispositam quam / aliae formae. **S19v**

Utraque differentia istarum intelligi potest in illis verbis Aristotelis: "Est actus corporis physici organici."

7 Ad cuius evidentiam [est] n o t a n d u m, 2.°, corpus organicum dici illud quod habet partes diversarum rationum. Organum enim est pars aliqua quae est quasi instrumentum ad operationem aliquam institutum, et ideo partes organicae dici solent partes officiariae seu instrumentariae ab Aristotele, *2 De partibus animalium,*[84] et Galeno, *lib. 8 De placitis,*[85] Hippocrate,[86] et Platone.[87] Communiter tamen loquendo, partes organicae et dissimilares idem sunt, ut annotavit D. Thomas, *q. De Anima, a. 15, ad 3*;[88] esseque actum corporis constantis ex huiusmodi partibus proprium est animae. Aliae enim formae informant corpus eiusdem rationis secundum omnes partes; omnis vero anima informat corpus dissimilarium partium, ut inductione patet.

---

67 sunt *om. P.* 67 alio loco *S,* alibi *P.* 72 requirunt *S,* requirit *P.* 74 habent *S,* habet *P.* 74 ipsa *om. P.* 75 oritur *P,* erit (!) *S.* 77 dispositiones *add.* a forma *P.* 77 Differentia *om. P.* 77 essentialis *S,* essentialiter *P.* 79 et *om. P.* 80 formis *S,* forma *P.* 82 aliae formae *S,* alia forma *P.* 83 alio *S,* nobiliori et *P.*

7 87 est *P, om. S.* 89 quasi *om. P.* 81 et *om. P.* 92 lib. *om. P.* 94 q. *om. P.* 94 esseque *S,* esse ergo *P.* 95 formae *add.* inanimatorum *P.* 97 patet *S,* constat *P.*

---

83 *Cfr. supra,* d. 1, q. 1: 138 sqq. *Cfr.* Suárez, *De gen. et corrupt.* (Ms.), d. 1, q. 3 [De unitate materiae: 1 *Physicorum* (obra de Suárez desconocida textualmente)]

84 647 a 2-5

85 O. c., 1.ª cl., f. 275 B

86 ?

87 *Cfr. Tim.* 45 a

88 [!] *Cfr. Ib.* a. 8, ad 14; a. 9; a. 9, ad 14; a. 10, ad 1; a. 2, ad 17.—*Cfr. Quaest. disp. cum Quodlibetis, q. De Anima,* a. 5, ad 3

lugar dimos la razón de ello. Si, pues, consideramos la nuda materia en sí misma, todas las formas de las cosas naturales configuran un mismo tipo de materia, que suele llamarse materia remota. En este aspecto no hay distinción entre ellas.

Se diferencian, sin embargo, en dos puntos.

Primeramente, en las disposiciones que exigen en la materia para poder configurarla y permanecer en ella.

Se diferencian, en segundo lugar, en el efecto formal que producen en la propia materia. Ésta es la diferencia primaria y esencial que existe entre las formas. De ella proviene la anterior; justo porque la forma configura de una manera característica a la materia y confiere al compuesto tal ser determinado, es por lo que exige tales determinadas disposiciones. Por tanto, la diferencia esencial entre las formas hay que derivarla más del efecto formal que de la materia segunda organizada e inmediata. Todo ello es lo mismo.

Por consiguiente, el alma se diferencia, en primer lugar, de las formas de los seres inanimados en que produce en la materia un efecto de rango más noble, en que constituye un compuesto de mayor perfección y le confiere un ser más rico que el que confieren las otras formas.

De aquí una segunda diferencia: El alma exige una materia organizada de otro modo más eminente de lo que exigen las otras formas.

Ambas diferencias se pueden comprender en aquellas palabras de Aristóteles: "Es un acto del cuerpo físico orgánico".

7 Para captar la evidencia de lo que decimos obsérvese, en segundo lugar, que se llama cuerpo orgánico a aquél que tiene distribuidas sus partes con diversas funciones. Órgano es una determinada parte que sirve como de instrumento para una determinada actividad. Por eso Aristóteles en *2 De partibus animalium,* así como Galeno en *lib. 8 De placitis,* Hipócrates y Platón acostumbran a llamar partes de oficio o instrumentales a las partes orgánicas. Pero en la manera ordinaria de hablar, como hizo notar Santo Tomás, *q. De Anima, a. 15, ad 3,* partes orgánicas y desiguales son una misma cosa. El alma se caracteriza por ser el acto de un cuerpo que consta de este tipo de partes. Las otras formas configuran un cuerpo que es igual en todas sus partes; toda alma, en cambio, configura un cuerpo con partes desiguales, como aparece claro si se hace una inducción.

Et ratio est, quia anima, cum sit perfectior forma quam formae inanimatorum, superat illas in operationibus, nam forma inanimati habet unum simplicem et naturalem operandi modum absque artificio et diversitate; anima vero habet diversitatem magnam in operibus suis, et artificioso quodam et admirabili modo suas actiones exequitur, et ideo requirit diversa organa, et / tanto plura et meliora quanto anima *P30v* est perfectior.—Quod optime notat Philosophus, *2 De partibus animalium, cap. 10*; [89] Albertus Magnus, *lib. 2 De Anima, tract. 1, cap. 3.* [90]

Sed contra. Caelum habet corpus organicum, et tamen eius forma non est anima.—Respondetur quod illa diversitas partium caeli non est propria organisatio, quia solum est secundum maiorem vel minorem densitatem. Forte stellae partes propriae caeli [non sunt], sed sunt quaedam corpora ibi inclusa, ut videre est in astris quae habent epicyclos. Est ergo differentia inter animam et alias formas: quod illa informat corpus organicum, et non aliae.

8 Sed nota, ⌊3.°⌋, quod in partibus heterogeneis duo possunt considerari: Primum est diversitas dispositionum accidentalium, in quibus differunt, nempe in figura, densitate, calore, etc. Secundum, diversus modus informandi formae substantialis, nam sicut partes illae in dispositionibus differunt, et ⌊ad diversa⌋ sua officia ordinantur, ita videntur differre in esse substantiali, quod illis confertur a forma, sive id sit propter diversitatem ⌊formarum⌋ partialium, sive propter diversum modum informandi eiusdem formae. Nam sicut anima plantae per diversas sui partes distinctas etiam partes organicas constituit, ita anima ⌊hominis⌋, tota in qualibet parte existens, diversimode informat illas. Quod sic intelligi potest, quia ex vi modi quo anima informat caput, requirit in illo dispositiones tales, et si aliqua illarum diminueret, statim ab ipsa anima dimanaret; [illas autem dispositiones non / requirit in *P31* pede, secundum modum quo illum informat], neque ex vi illius / di- *S20* manarent in alio membro tales dispositiones.

---

101 operibus *S*, operationibus *P*. 102 et admirabili *om. P*. 104 notat Philosophus *S*, adnotavit Aristoteles *P*. 110 Forte *praem.* Et *P*. 110 propriae *S*, proprie *P*. 110 caeli *S*, illius compositi *P*. 110 non sunt *P*, *om. S*. 111 quae habent *S*, habentibus *P*. 112 quod *S*, quia.

8 114 Sed *om. P*. 114 nota *S*, notandum est *P*. 114 3° *P*, 2° *S*. 116 nempe... densitate *S*, scilicet figura, densitas *P*. 116 calore *om. P*. 116 secundum *add.* est *P*. 118 ad diversa *P*, adhibere (!) *S*. 119 quod... forma *S*, quae (!) istis confert formam *P*. 120 propter 1-2 *S*, per *P*. 120 formarum *P*, formalium (!) *S*. 120 partialium *S*, partialem *P*. 122 etiam *om. P*. 122 constituit *S*, constabit *P*. 123 hominis *P*, est (!) *S*. 124 modi *S*, not (?) *P*. 125 diminueret *S*, diminueretur *P*. 126-7 illas... informat *P*, *om. S*. 127 neque *S*, nec *P*.

---

[89] 656 a 3-7

[90] O. c., t. 5, pp. 195 sq.

La razón es que el alma, por ser una forma de mayor perfección que las formas de los seres inanimados, es superior a ellas en sus acciones. La forma de un ser inanimado posee un único modo de actuar, sencillo y natural, sin artificio y variedad. El alma, en cambio, posee una enorme variedad en sus actos y ejecuta sus acciones con una especie de artificio sorprendente. Por eso necesita órganos diversos tanto más numerosos y cualificados, cuanto mayor sea la perfección del alma. Lo hacen notar muy bien el Filósofo, *2 De partibus animalium, cap. 10,* y Alberto Magno, *lib 2 De Anima, trat. 1, cap. 3.*

Pero, replicará alguno, el cielo tiene un cuerpo orgánico y, sin embargo, su forma no es alma.—Respondemos que esa variedad de partes que el cielo tiene no es una organización en sentido estricto, puesto que se da solamente en función de su mayor o menor densidad. Quizá no sean las estrellas partes del cielo en sentido estricto, sino unos cuerpos dentro de él, como se puede ver en los astros que tienen epiciclos. La diferencia, por tanto, entre el alma y las otras formas está en que aquélla configura un cuerpo orgánico, mientras que las otras formas no.

8 Obsérvese, en tercer lugar, que en las partes heterogéneas cabe considerar dos cosas. En primer lugar, se da una diversidad de disposiciones accidentales por las que difieren las unas de las otras, como son la figura, la densidad, el calor, etc. En segundo lugar, cada una de ellas está configurada de manera distinta por la forma sustancial. Si es verdad que difieren entre sí por sus disposiciones y que están ordenadas al desempeño de sus diversas funciones, también es verdad que parecen diferenciarse por el ser sustancial que les confiere la forma, sea que esto provenga de una diversidad de formas parciales o del diverso modo de configurar que tenga una misma forma. Al igual que el alma de la planta, efectivamente, constituye las diversas partes en distintas partes orgánicas, también el alma del hombre está y existe toda ella en cualquiera de las partes y las configura de manera distinta.

Ex quibus colligitur quod ista organisatio, licet per accidentia explicetur et facilius intelligatur, tamen vere consistit in ipsa substantia rei, considerata informatione formae substantialis.

Unde duplex organisatio distingui potest: Alia accidentalis, quae in diversitate accidentium consistit; alia substantialis, quae consistit in modo informandi animae.

Et similiter "corpus organicum" dupliciter accipi potest:

Uno modo pro materia sic disposita ad receptionem animae, nam sicut forma ignis requirit materiam dispositam, ita anima. Quamvis sit differentia, quod forma ignis requirit dispositiones eiusdem rationis, anima vero in diversis partibus requirit diversas dispositiones iuxta diversum ministerium ad quod ordinantur partes ipsae. Quae differentia provenit ex alia, scilicet quod forma ignis [v. g.] non praebet composito gradum essendi superantem latitudinem corporis; at vero anima superat, et dat gradum vitae. Et ideo anima dicitur supponere corpus tamquam sui receptaculum; non quod tale corpus per aliam formam constituatur, sed quod ipsa anima, ut conferens gradum vitae, supponat gradum corporis a se ipsa secundum diversam rationem collatum, ut notavimus *1 De generatione,* ex D. Thoma, *1 p., q. 76,*[91] et *De spiritualibus creaturis, a. 3, ad 2,* et *q. De Anima, a. 9.* Et notant Aegidius,[92] hic, et Caietanus, / [hic],[93] et *De ente et essentia, cap. 7.*[94] *P31v*

In hoc ergo [sensu] "corpus organicum" significat materiam informatam forma, ut dante esse corporeum et dispositum organico modo secundum diversas partes. Et si hoc modo sumatur in definitione "corpus" illud significat subiectum animae cum requisitis ut subiciatur illi, et tale corpus dicitur esse in potentia ad vitam, id est, ad formam conferentem esse substantiale viventis. Et sumitur ibi esse in potentia, non ut significat privationem, sed ut dicit potentiam receptivam actus, quamvis sit sub illo. Utroque enim modo potest sumi esse in potentia, ut *1 Physicorum* dictum est.

Alio modo sumitur "corpus organicum" organisatione substantiali; et isto modo significat idem quod compositum ex materia et forma substantiali informante diverso modo diversas materiae partes. Quae forma non est nisi anima, et tale corpus organicum est ipsum vivens per animam constitutum. Et "corpus organicum" isto modo differt a primo, quod illud organisatur formaliter per accidentia,

131 informatione *S,* informa tum (!) *P.* 132 Unde duplex *S,* Esse dupliciter (!) *P.* 136 pro *S,* quod *P.* 136 sic *S,* sit *P.* 138 quod *S,* quia *P.* 138 dispositiones *S,* dispositionem *P.* 141 scilicet *S,* supra (!) *P.* 141 v.g. *P, om. S.* 144 corpus *praem.* f. *S.* 147-8 Spiritualibus creaturis *S,* Spirituali creatura *P.* 148 hic *om. P.* 149 hic *P, om. S.* 150 sensu *P,* sensum *S.* 159 sumitur *S,* dicitur *P.* 162 non... nisi *S,* nihil aliud est quam *P.* 163 modo *add.* secundo *P.* 164 quod *S,* g° (=ergo) *P.*

[91] passim

[92] *Cfr. infra. not.* 116

[93] *Cfr. infra not.* 123

[94] O. c., p. 326

Me explico: En virtud de la manera como el alma configura la cabeza, exige en ésta unas determinadas disposiciones. Si alguna de ellas viniese en merma, al punto la repondría el alma misma; pero por la virtualidad del alma no brotarían tales disposiciones en otro miembro.

De todo esto se deduce que esa organización, aunque se explique y se entienda con más facilidad por vía accidental, sin embargo, consiste verdaderamente en la sustancia de la cosa, habida cuenta de la configuración de la forma sustancial.

Cabe, pues, distinguir una doble organización: Una es accidental y consiste en la diversidad existente de accidentes. Otra es substancial y consiste en la manera que tiene el alma de configurar.

De modo semejante "cuerpo orgánico" puede entenderse de dos maneras.

Una, como materia con una determinada disposición en orden a recibir el alma. Al igual que la forma del fuego exige una materia organizada, lo mismo ocurre con el alma. Con la diferencia, claro está, de que la forma del fuego exige unas disposiciones todas ellas del mismo tipo, mientras que el alma exige en las diversas partes disposiciones diversas, según la diversa función a la que están ordenadas dichas partes. Esta diferencia tiene su origen en otra, a saber, que la forma del fuego, por ejemplo, no confiere al compuesto un grado de ser más allá de la esfera corporal, mientras que el alma va más allá y confiere el grado de la vida. Por eso se dice que el alma está suponiendo un cuerpo que sea como su propio receptáculo. No en el sentido de que dicho cuerpo esté constituido por otra forma, sino en el sentido de que la propia alma, al conferir el grado de vida, está suponiendo aquel grado de cuerpo que ella misma confiere según diversos aspectos. Ya lo hicimos notar antes, *1 De generatione,* citando a Santo Tomás, *1 p., q. 76*; *De spiritualibus creaturis, a. 3, ad 2*; *q. De Anima, a. 9.* También lo hacen notar Egidio y Cayetano, *De ente et essentia, cap. 7.*

Así pues, en este sentido, "cuerpo orgánico" significa la materia configurada por la forma considerada en cuanto da un ser corpóreo y dispuesto organizadamente según diversas partes. Si en la definición se entiende "cuerpo" en este sentido, significa el sujeto en que se apoya el alma con todos los requisitos para sujetarse a él. Del cuerpo así entendido se dice que está en potencia para la vida, es decir, para la forma que le va a conferir su ser sustancial de viviente. Estar en potencia se entiende aquí no en el sentido de privación, sino en cuanto significa capacidad para recibir el acto, incluso estando ya bajo dominio de él. En los dos sentidos puede entenderse estar en potencia, como hemos explicado en el *lib. 1* de la *Física.*

"Cuerpo orgánico" puede entenderse de otra manera: Que posee organización sustancial. En tal sentido significa lo mismo que compuesto de materia y forma sustancial que configura de diversa manera

hoc vero per animam. Unde illud supponitur in genere causae materialis ad receptionem animae, hoc vero constituitur ex vi introductionis animae.

Et isto etiam secundo modo potest sumi "corpus organicum" in definitione Aristotelis; [95] et sic explicat optime quidditatem animae, nam declarat modum proprium informandi animae, per quem ipsa ab aliis formis distinguitur, et ratione cuius requirit anima in materia organisationem accidentalem. Si hoc modo sumatur "corpus organicum," / dicitur *S20v* de illo quod "potentia vitam habet," non de / substantiali vita, sed *P32* de accidentali, id est, in potentia ad partes vitae.

9 Sed forte d i c e s quod neutro modo potest anima dicere ordinem ad corpus organicum, nam in p r i m o m o d o corpus organicum includit accidentia; substantia autem, cum sit prior et perfectior accidentibus, non potest dicere ordinem ad illa, nec per illa definiri; at vero in s e c u n d o m o d o corpus organicum est idem quod vivens, quod est posterius anima, et includens illam; ergo nec ad illud potest habere ordinem, nec pec illud definiri, alias definiretur per quid posterius, et quodammodo per se ipsam.

Ad p r i m a m p a r t e m respondetur quod corpus organicum non includit intrinsece accidentia, sed extrinseca quadam ratione. Ita respondent qui putant accidentia non subiectari in materia prima.

Sed ego non video quomodo materia possit esse disposita nisi intrinsece includat dispositiones; aut quomodo accidentia possint disponere nisi formaliter et inhaerendo materiae. Unde concedo quod corpus organicum illo modo includit accidentia; et nihilominus potest anima definiri per illud, quia talia accidentia sunt priora ipsa anima in genere causae materialis, quamvis sint perfectione posteriora, nam licet ordo substantiae sit simpliciter prior ordine accidentium, etiam in genere causae materialis, tamen aliqua accidentia ad aliquam substantiam partialem ⌊comparata⌋ possunt esse priora in aliquo genere causae. Nec vero idcirco putandum est animam ordinari ad accidentia, quin po/tius *P32v* accidentia ipsa ordinantur ad animam praeparando subiectum in quo ipsa debet recipi. Et isto modo possunt poni in definitione.

169 nam *S*, enim *P*. 172 Si *praem.* Et *P*. 174 partes *S*, operationes *P*.

9 175 Sed (...) dices *S*, Dices tamen *P*. 178 vero *om. P*. 183 respondetur *praem.* A (=Aristoteles!) *S*. 187 Sed(...) non *S*, Non tamen *P*. 188 possint *S*, possent *P*. 189 et *om. P*. 189 materiae *S*, subiecto *add.* quod disponitur *P*. 190 nihilominus *om. P*. 192 nam *S*, enim *P*. 195 comparata *P*, comparatam *S*. 195 in *add.* ll (!) *S*. 195 Nec *S*, neque *P*. 196 idcirco *S*, ideo *P*. 197 ipsa *om. P*. 197 ad *add.* ipsam *P*. 197 quo *S*, quod *P*. 198 possunt *S*, potest *P*.

[95] *De an.* 412 b 5 sq.

las diversas partes de la materia. Esa forma no es otra cosa que el alma, y tal cuerpo orgánico es el mismo ser vivo constituido por el alma. "Cuerpo orgánico" así entendido se diferencia del anterior en que aquél está organizado formalmente por accidentes, éste, en cambio, por el alma. Aquél, pues, es la causa material previa a la recepción del alma, éste, en cambio, se constituye en virtud de la unión del alma.

En este segundo sentido puede entenderse también "cuerpo orgánico" en la definición de Aristóteles. De esta manera explica él muy bien la esencia del alma, pues declara el modo característico de configurar que tiene el alma, por el que ella misma se distingue de todas las demás formas y en su virtud exige el alma en la materia una organización accidental. Entendido así "cuerpo orgánico" se dice de él que "tiene la vida en potencia", pero no se trata de la vida sustancial, sino accidental. Se quiere decir que está en potencia con respecto a las partes de la vida.

9 Quizá alguien replique: En ninguno de los dos sentidos puede el alma poseer una ordenación al cuerpo orgánico. En el primer sentido el cuerpo orgánico incluye los accidentes; ahora bien, la sustancia, por ser anterior y de más perfección que los accidentes, no puede poseer una ordenación a éstos ni definirse a través de ellos. Asimismo, en el segundo sentido "cuerpo orgánico" es lo mismo que ser vivo, y éste es posterior al alma y la implica. Luego tampoco el alma puede poseer una ordenación al cuerpo orgánico así entendido, ni definirse a través de él. De ser así, se definiría a través de algo posterior y en cierto modo a través de sí misma.

A la primera parte respondemos que el cuerpo orgánico no incluye intrínsecamente los accidentes, sino sólo bajo un aspecto puramente extrínseco. Así responden los que creen que los accidentes no son inherentes a la materia primera.

Yo, a la verdad, no veo cómo pueda estar organizada la materia sin incluir intrínsecamente sus disposiciones o cómo puedan los accidentes organizar la materia si no es formalmente y siendo inherentes a ella. Admito que el cuerpo orgánico incluya los accidentes de ese modo, y pueda, no obstante, el alma definirse a través de él. La razón es que tales accidentes son anteriores a la propia alma bajo el aspecto de causa material, si bien son posteriores por lo que toca a su perfección. Aunque en absoluto el orden de la sustancia es anterior al orden de los accidentes, incluso en el aspecto de causa material, sin embargo, algunos accidentes en relación con alguna determinada sustancia parcial pueden ser anteriores en algún aspecto causal. Y no por eso se ha de pensar que el alma está ordenada a los accidentes; más bien los accidentes están ordenados al alma, puesto que preparan el sujeto en el que ella tiene que ser recibida. De esta manera pueden entrar en la definición.

Ad secundam partem respondetur compositum quidem esse posterius forma ordine executionis, tamen ordine intentionis et finis, prius, quia anima de se ordinatur ad constitutionem compositi; sicut etiam actus informandi est posterior in executione, tamen est prior in ratione finis; quomodo se habet semper actus ad potentiam. Et ideo sicut potentia per actum optime definitur, ita etiam anima per suum actum formalem, qui est constitutio talis compositi. Qui modus definiendi est usitatus apud Aristotelem.[96] Sic enim definit qualitatem [esse] qua quales esse dicimur, et infra, *tx. 73,*[97] definit lumen esse actum diaphani in actu; quod tamen per lumen fit. Nec est verum definitum poni in definitione, quamvis ponatur aliquid in quo implicite continetur. Quod inconveniens non est in his quae definiuntur per additum.

Ex quibus omnibus patet veritas secundae conclusionis.

10 Sed quaeres, an anima dicat ordinem ad corpus organicum, ut sumitur pro toto, an ut pro materia disposita sumitur. / *S21* Dicendum ex *1 Physicorum* quod ordo ad compositum et ad materiam est unus et idem; et sic cessat quaestio, quia anima eodem actu informat materiam et constituit compositum; et ita eadem est aptitudo ad utrumque, licet a nobis ratione distinguatur; anima autem non sic ordinatur ad materiam dispositam ut per se ordinatur ad accidentia ipsa, sed ad materiam quam informat; praerequirit autem accidentia tamquam dispositiones / *P33* necessarias. An vero in definitione Aristoteles sumat "corpus organicum" pro materia disposita, an pro toto, *quaestione* sequenti melius dicetur.

11 Ad argumenta.—Ad primum communiter solet responderi quod iste ordo animae, et similes, sunt relationes transcendentales, non praedicamentales. Quae duo genera relationum distinguuntur, quia relatio praedicamentalis est speciale genus entis, transcendentalis vero

---

199 partem *add.* argumenti *P.* 199 quidem *om. P.* 200 intentionis *add.* est *P.* 200-1 et finis *om. P.* 202 in *om. P.* 203 ratione *S,* intentione *P.* 203 finis *om. P.* 204 etiam *om. P.* 206 apud Aristotelem *S,* ab Aristotele *P.* 206 definit *S,* est *P.* 206 esse *P, om. S.* 209 continentur *S,* contineatur *add.* definitio *P.* 211 omnibus *om. P.* 211 veritas... conclusionis *S,* secunda conclusio *P.*

10 212 Sed *iter. S,* Tamen *P.* 213 an *praem. iter.* an ut sumitur *S.* 213 Dicendum *S,* R (=respondetur) *P.* 214 unus et *om. P.* 215 et... quaestio *om. P.* 215 anima *S,* forma *P.* 216 ita *S,* sic *P.* 218 ipsa *om. P.* 219 accidentia *S,* dispositiones *P.* 219-20 dispositiones *S,* conditiones *P.* 220 Aristoteles sumat *S,* Aristotelis sumatur *P.* 222 dicetur *S,* exponetur *P.*

11 223-264 Ad argumenta... manifestatur *om. P.*

---

[96] *De an.* 412 a 9 sq.; 19 sqq.; 27 sq.; b 5 sq.; b 27-413 a; b 3

[97] *De an.* 418 b 9 sq.; 419 a 11

A la segunda parte respondemos que el compuesto es sin duda posterior a la forma en el orden de la realización, pero en el orden de la intención y del fin es anterior, porque el alma se ordena de suyo a la constitución del compuesto. También el acto de configurar es posterior en la realización, y, sin embargo, es anterior en el aspecto de fin. Esta es la relación a la potencia que posee siempre el acto. Por eso, al igual que la potencia queda perfectamente definida a través del acto, también el alma a través de su propio acto formal que consiste en la constitución de ese compuesto. Esta manera de definir es usual en Aristóteles. Así, define que la cualidad es aquello por lo que las cosas se dicen cualificadas. Líneas más abajo, en el *text. 73,* define la luz como el acto de lo diáfano en acto; no obstante lo diáfano se hace tal a través de la luz. No es que lo definido entre en la definición, si bien es verdad que entra algo que incluye implícitamente lo definido. Esto no es inconveniente en las cosas que se definen a través de algo que se añade.

Por todas estas razones es manifiesta la verdad de la segunda conclusión.

10 Alguno preguntará: Cuando decimos que el alma posee una ordenación al cuerpo orgánico, ¿se entiende éste como un todo o como materia organizada? Hay que responder, según se dice en el *lib. 1* de la *Física,* que la ordención al compuesto y a la materia es una misma cosa. Con esto queda resuelta la cuestión. El alma en un mismo acto configura la materia y constituye el compuesto. La aptitud para ambas funciones es una misma, aunque nosotros hagamos mentalmente una distinción. Pero el alma no está ordenada a la materia organizada de la misma manera que lo está de suyo a los accidentes mismos; en la materia que configura exige previamente unos accidentes como disposiciones necesarias. En la siguiente cuestión examinaremos con más propiedad si Aristóteles en su definición entiende por "cuerpo orgánico" la materia organizada o el todo.

11 Respuesta a los argumentos contrarios. Al primer argumento se suele responder generalmente que esa ordenación que posee el alma, y otras cosas semejantes, son relaciones transcendentales, no predicamentales. Estas dos clases de relaciones se distinguen en que la relación predicamental constituye una clase peculiar de ente, mientras que la relación transcendental va incluida en muchas clases. Esta manera de distinguirlas nunca me ha agradado; bien pudiera ser una cuestión puramente verbal. Es una impropiedad llamar relación a todo modo de estar ordenado —o a habérselas— con. La relación es simplemente una entidad que consiste esencial y formalmente en un respecto a otra cosa. Toda entidad que sea así es con propiedad una relación predicamental, por-

invenitur in multis generibus. Quae distinctio semper mihi displicuit, nisi forte de nomine sit quaestio, et quilibet ordo vel habitudo vocetur relatio; quod improprium est, nam relatio tantum dicitur illa entitas cuius esse formaliter consistit in respicere [ad] aliud; et omnis entitas, quae talis est, vere est relatio praedicamentalis, quia convenit illi definitio primi generis illius praedicamenti; quae vero talis non est, non est relatio.

Quocirca responsum est, iuxta tradita in principio *capitis De ad aliquid,* quod sunt quaedam entia omnino absoluta quae dicuntur speciem sumere per coaptationem ad aliud ad quod ordinantur, non ut ad terminum, sed tamquam ad finem intrinsecum propter quem facta sunt; qui ordo non est relatio, quia non ponit in tali re dependentiam formalem ab eo ad quod ordinatur, ut patet, nam potest manere anima corrupto corpore, et potentia destructo obiecto, et scientia non existente scibili. Quod est signum evidens has non esse relationes, sed ordines ad proprium finem. Et dicitur talis ordo de essentia rei, quia ratione illius recipit res talem essentiam, ut per illam apta sit ad talem finem. Quae aptitudo est absoluta et intrinseca ipsi rei.

12 Sic ergo dicendum est de anima quod ex natura sua ordinatur ad informandum corpus, et ideo recipit essentiam secundum quam sit apta ad hunc finem. Et totum quod recipit absolutum est, quamvis aptum et ordinatum ad componendum aliud.

Explicant hanc rem optime artificialia, ut dicto loco diximus.

Et explicatur praeterea, nam aliud est rem esse aptam ad aliquid, aliud referri, nam esse aptam ponit entitatem absolutam in ipsa re, et circumscripto omni alio extrinseco, res ipsa in se intrinsece manet apta, quamvis non / possit explicari nisi per id ad quod est apta, ad *S21v* quod ordinatur ut ad finem. Secus autem est de relatione, nam neque esse nec intelligi potest sine suo termino. Quocirca neque omnis res, quae per aliud definitur et explicatur, relativa censenda est, nec vero putandum omnem rem absolutam posse sine alio definiri, ut putavit Scotus,[98] supra; et Apollinaris, hic, *tx. 6,* et *q. 3,*[99] dicens posse animam sine ordine ad aliud definiri, nam proprietas illa non ⌈solum⌉ relativis est propria, sed etiam his rebus absolutis quae imperfectae sunt, et ex natura sua sunt quid alterius; immo etiam contingit rem perfectissimam comprehendi non posse nisi aptitudo ad extrinseca concipiatur in ea, ut Dei omnipotentia comprehendi non potest nisi cognitis omnibus creaturis possibilibus, in ⌊quibus⌋ illa manifestatur.

---

240 destructo *praem. iter.* et *S.*
12 264 quibus] quaestionibus (!) *S.*

---

[98] *Cfr. supra not.* 79.80

[99] [tx. 6]: ?.—[q. 3]: o. c., II 3, 2, ff. 16[v] sq.

que le es aplicable la definición; se entiende, la definición de la primera clase de aquel predicamento. Y la entidad que no sea así no es relación.

La respuesta está en conformidad con lo expuesto al principio del capítulo *Ad aliquid*: Hay determinados entes del todo absolutos que se consideran específicamente caracterizados por su ajuste a otra cosa a la que están ordenados, no como a su término, sino como al fin intrínseco por el que han sido producidos. Esta ordenación no es una relación, porque no implica en dicho ente una dependencia formal de aquella cosa a la que se ordena. La razón es clara: El alma puede seguir existiendo, aunque el cuerpo se haya desintegrado. Lo mismo ocurre con una facultad, aunque su objeto haya sido eliminado; y con la ciencia, aunque no exista lo que puede ser objeto de ella. Esto es signo evidente de que en estos casos no se trata de relaciones, sino de ordenaciones a su propio fin. Se dice que esa ordenación pertenece a la esencia de la cosa, porque en virtud de ella recibe la cosa una determinada esencia por la que es apta para un determinado fin. Esa aptitud es absoluta e intrínseca a la cosa misma.

12 Lo propio, por consiguiente, hay que decir también del alma: Por su naturaleza está ordenada a configurar un cuerpo y, en conformidad, recibe una esencia por la que es apta para ese fin. Todo lo que ella recibe es de carácter absoluto, aunque apto y ordenado para componer otra cosa.

Los seres artificiales aclaran muy bien este punto, como dijimos en su lugar.

Aún podemos explicarlo más. Una cosa es que algo sea apto para algo y otra cosa que diga relación a ello. Ser apto implica una entidad absoluta en la cosa misma. Si la dejamos en aislamiento de todo otro ser exterior, la cosa en sí misma sigue siendo intrínsecamente apta, aunque no se pueda explicar más que a través de aquello para lo que es apta, a través de aquello para lo que está ordenada como a su fin. Muy al contrario de lo que ocurre con la relación, que no puede ser ni entenderse sin su término. Por eso, no todo lo que se define y explica a través de otro hemos de pensar que es algo relativo; como ni tampoco se ha de creer que todo lo absoluto puede definirse sin necesidad de un otro, como creyó Escoto, según dijimos; también Apolinar, *De Anima, text. 6* y *q. 3,* cuando dice que el alma puede definirse sin una ordenación a otra cosa. La propiedad arriba indicada no es propia exclusivamente de los seres relativos, sino también de aquellas cosas absolutas que son imperfectas y por su naturaleza son algo de otro. Incluso ocurre también que una cosa perfectísima no pueda comprenderse, si no se concibe en ella una aptitud hacia las cosas exteriores. La omnipotencia divina, por ejemplo, no se puede comprender sin el conocimiento de todas las creaturas posibles, en las que ella queda manifestada.

QUAESTIO 4.ª

Quaenam sit quidditativa definitio animae et quomodo una per aliam demonstretur

1 Duas definitiones animae ex Aristotele, supra,[100] habuimus, de quibus videndum est qualis sit [quidditativa], et quomodo una per aliam ostendatur. Utraque autem difficilis est, nam utraque datur per quaedam extrinseca, ut sunt corpus et operationes; neutra est ergo quidditativa.

Item, prima multa continet superflua. Nullum enim corpus est organicum quod non sit physicum; et eo ipso quod organicum est, potentia vitam habet; superflue ergo adduntur illae particulae, "physici, etc."

2 Secunda etiam definitio in multis deficit:

1.°, non convenit omni animae, sed intellectivae tantum, quia sola illa est principium vivendi, sentiendi et intelligendi.

Rursus, convenit Deo, nam ipse est primum principium vitae in omnibus rebus. Unde Aristoteles, *lib. 1 De plantis,*[101] ait principium vitae in viventibus esse illud animal mobile quod caelum, stellas et planetas circuit.

Tandem, una definitio destruit aliam, nam una res, sicut unam habet essentiam, ita unam potest habere essentialem definitionem; ergo dum plures traduntur omnes suspectae redduntur. /

Ultimo, ⌊quod⌋ quid est non potest demonstrari: *2 Posteriorum*;[102] ergo demonstratio unius definitionis per aliam non potest esse firma. *P33v*

3 Nota quod in re naturali duo sunt, scilicet esse et operari, et operari dimanat ab esse, tamen esse est propter operari, quamvis ipsum operari sit etiam propter perfectionem illius quod est; utriusque tamen origo est forma rem naturalem constituens. Illa enim dat rei esse spe-

1 2 Quaenam *S,* Quae *P.* 3 demonstretur *S,* demonstratur *P.* 5 est *S,* superest *P.* 5 qualis sit *S,* quales sint *P.* 5-6 ostendatur *S,* demonstretur *P.* 6 autem *add* definitio *P.* 6 nam(...) datur *S,* dantur enim *P.* 7 ergo *add. iter. S.* 9 ipso *om. P.* 11 etc. *S,* et *add.* potentia vitam habentis *P.*

2 12 etiam *om. P.* 15 Rursus *S,* Item *P.* 15 nam *S,* enim *P.* 16 1 *om. P.* 17 mobile *S,* nobile *P.* 19 Tandem *S,* Item *P.* 19 nam *S,* enim *P.* 20 ergo *S,* unde *P.* 22 Ultimo *S,* Item *P.* 22 quod *P,* quid *S.* 23 potest esse *S,* est *P.*

3 Nota *S,* notandum *praem.* Pro expositione *P.* 26 ipsum *om. P.* 27 etiam *om. P.*

[100] 1.ª def.: *De an.* 412 a 27 sq.—2.ª def.: *De an.* 414 a 12 sqq.

[101] 816 a 22 sqq.

[102] B 3: 90 b 18-91 a 11

CUESTIÓN 4.ª

¿Cuál es la definición esencial del alma y cómo se demuestra una definición por la otra?

1 Más arriba hemos presentado las dos definiciones del alma que da Aristóteles. Tenemos que ver ahora cuál de ellas es la esencial y cómo una se demuestra por la otra. Las dos ofrecen dificultad; una y otra vienen dadas a través de ciertas entidades extrínsecas, como son el cuerpo y las acciones; luego ninguna de ellas es esencial.

Además, la primera contiene elementos superfluos: no hay cuerpo orgánico que no sea físico, y por el hecho mismo de ser orgánico tiene ya la vida en potencia; por tanto, son superfluas esas determinaciones de "físico, etc.".

2 La segunda definición es también deficiente en muchos aspectos.

En primer lugar, no es aplicable a todas las almas, sino solamente a las intelectivas, ya que sólo el alma intelectiva es principio de vivir, sentir y entender.

Por otra parte, es aplicable a Dios, porque Él es el principio primario de vida en todas las cosas. Por eso dice Aristóteles, *lib. 1 De plantis,* que el principio de vida en los seres vivos es aquel animal móvil que da vueltas en torno al cielo, a las estrellas y a los planetas.

En fin, una definición destruye a la otra: Toda cosa, por tener una sola esencia, tiene igualmente que tener una sola definición esencial. Si se dan varias, se hacen todas sospechosas.

Por último, lo que algo es (*la definición*) no puede demostrarse: *2* de los *Posteriores.* Luego la demostración de una definición a través de la otra no puede ser segura.

3 Téngase en cuenta que en toda cosa natural se dan dos aspectos: ser y actuar. El actuar dimana del ser, pero el ser es en razón del actuar, aunque el actuar mismo sea también en razón de la perfección que tiene lo que es. El origen de uno y otro aspecto es la forma constitutiva de la cosa natural. Ella es la que da a la cosa su ser específico

cificum, et illa eadem est primum operandi principium; et ideo / ⌊per⌋ *S16*
utrumque ⌊definiri⌋ potest, sed non eodem modo, ut statim dicam.

4 Prima conclusio: Prima definitio est optima et quidditativa.

Prima pars patet ex dictis in tribus *quaestionibus* praecedentibus, nam anima essentialiter est forma et actus primus in quo cum aliis convenit, et ideo locum generis merito habet; est autem actus non corporis artificialis, sed naturalis. Sunt enim artificialia corpora quae sua organa videntur habere, et ideo oportet illa excludere. Additur autem "organici" ad differentiam corporum inanimatorum. Illa autem particula "potentia vitam habentis" idem importat cum alia, scilicet "corporis organici," et ideo ad maiorem expositionem tantum posita est.—Quod colligitur ex Aristotele, *tx. 7,*[103] et D. Thoma,[104] hic; Themistio, *com. 7,*[105] et Philopono, *com. 1.*[106] Quod verum est si "corpus organicum" sumatur pro materia disposita, et "potentia ad vitam" pro vita substantiali. Si autem sumatur "corpus organicum" pro composito, et "potentia ad vitam" pro operatione vitali, illa duo diversa sunt, ut Simplicius[107] annotavit, quia aliud est componere compositum et dare illi esse, aliud dare illi / virtutem ad operandum; tamen etiam in isto *P34*
sensu illa ultima particula "potentia etc.," non est de intrinseca ratione huius definitionis, sed posita tantum est ad explicandum a posteriori quodnam sit corpus organicum. Illa igitur definitio animam in proprio genere collocat, et illi propriam differentiam tribuit. Quare nihil deest ut bona sit.

5 Secunda pars conclusionis est contra Avicennam, *6 Naturalium, 1,*[108] ubi ait hanc definitionem non explicare essentiam animae. Caietanus[109] etiam hic insinuat quod si in definitione sumatur "corpus organicum" pro materia disposita est quidditativa, si vero sumatur pro composito ipso substantialiter organisato non est quidditativa, sed per quid posterius circumscribit essentiam animae.

Dico tamen utroque modo esse quidditativam, nam, ut diximus,[110] idem est ordo et aptitudo ad compositum et ad materiam, et

---

29 per *P,* et *S.* 30 definiri *P,* definire *S.* 30 sed *S,* tamen *P.* 30 ut... dicam *om. P.*

4 31 Prima *om. et praem.* Hoc exposito sit *P.* 31 optima *S,* bona *P.* 33 nam *S,* enim *P.* 34 merito *om. P.* 37 autem *om. P.* 39 corporis organici *S,* corpus organicum *P.* 39 tantum *om. P.* 40 Quod *S,* ut *P.* 40 hic *S,* ibidem *P.* 41 et *om. P.* 45 annotavit *S,* notat *P.* 47 potentia *add.* (ad) vitam *P.* 49 igitur *S,* ergo *P.* 50 nihil *add.* illi *P.* 51 ut... sit *om. P.*

5 53 1 *om. P.* 56 ipso *om. P.* 56 substantialiter *S,* substantiali *P.* 56 sed *S,* si *P.* 58 esse *S,* dici *P.* 59 et aptitudo *om. P.*

---

[103] *De an.* 412 a 18 sqq.; a 27 sq.; b 5 sq.

[104] *De an.* II, lect. 1, nn. 230-233

[105] *De an.* II 6: o. c., p. 251

[106] *De an.* II: o. c., ff. [33] sq. *Cfr.* ff. [35v], col. 1

[107] *De an.* II 6: o. c., f. xl

[108] *De an.* I 1: o. c., ff. 1 sqq.

[109] *De an.* II 1, n. 32: o. c., t. II, p. 33

[110] *Cfr. supra,* q. 3, nn. 6-10 sqq.

y la que al mismo tiempo se constituye en principio primario de actividad. Por eso puede definirse a través de los dos aspectos, pero no en la misma forma, como enseguida indicaré.

4 Primera conclusión: La primera definición es óptima y esencial.

La primera parte de la conclusión es clara por lo que dejamos dicho en las tres *cuestiones* anteriores. El alma es esencialmente una forma y un acto primero. En esto coincide con los otros actos primeros; con razón, pues, ocupa el lugar de género. Pero se trata del acto de un cuerpo no artificial, sino natural. Es preciso excluir los cuerpos artificiales, aunque los hay que parecen poseer sus propios órganos. En la definición se habla, además, de cuerpo "orgánico", para distinguirlo de los cuerpos inanimados. Aquella cláusula: "que tiene la vida en potencia", es equivalente a esta otra: "cuerpo orgánico". Se consigna simplemente para mayor esclarecimiento. Así se deduce de Aristóteles, *tx. 7,* Santo Tomás, en este lugar, Temistio, *com. 7,* Filópono, *com. 1.* Y es verdad, si por "cuerpo orgánico" se entiende la materia organizada y por "potencia para la vida", la vida sustancial. Pero si por "cuerpo orgánico" se entiende todo el compuesto y por "potencia para la vida", la actividad vital, entonces las dos expresiones tienen sentido distinto, como hizo notar Simplicio. Una cosa es componer un compuesto y darle ser y otra distinta darle la virtualidad para actuar. Sin embargo, aun en este sentido, esa última cláusula "potencia, etc." no pertenece esencialmente a esta definición. Se pone solamente para explicar a posteriori qué es un cuerpo orgánico. Por tanto, aquella definición sitúa al alma en su propio género y le confiere su propia diferencia. Por eso no falta ningún elemento para que sea una buena definición.

5 La segunda parte de la conclusión va dirigida contra Avicena, *6 Naturalium, 1,* que afirma de esta definición que no explica la esencia del alma. También Cayetano en este punto deja entrever que si por "cuerpo orgánico" se entiende la materia organizada, la definición es esencial; pero si se entiende el compuesto mismo sustancialmente organizado, entonces no es esencial, sino que describe la esencia del alma mediante algo que es posterior.

Afirmo, no obstante, que en ambos sentidos es esencial la definición. Dijimos, en efecto, que ordenación y aptitud al compuesto y a la materia es una misma cosa. Por eso mediante aquella cláusula,

ideo per illam particulam utroque modo intellectam explicatur / propria animae essentia; immo illa particula in uno sensu virtualiter includit aliam, nam si materia habet tales dispositiones est propter formam sic informantem, et quia forma sic informat, ideo exigit tales dispositiones. Quapropter sive uno sive alio modo sumatur "corpus organicum", definitio est quidditativa; immo si comparatio sit facienda, magis propria est definitio si "corpus organicum" sumatur secundum substantialem organisationem, nam explicat proprium effectum formalem animae in ordine ad quem speciem sumit; si vero sumeretur pro materia disposita, non tam proprie explicaret effectum formalem ipsius animae, nisi / forte arguitive. *P28v*[4] *S16v*

6 Ex quibus colligo quod iuxta mentem Aristotelis "corpus organicum" in definitione sumitur pro ipso composito organisato organisatione substantiali.

Quod tenet D. Thomas, hic, *tx. 10,*[111] et *1 p., q. 76, a. 4, ad 1,* et *7 Metaphysicae, lect. 10.*[112] Idem Themistius, hic, *cap. 7*;[113] Simplicius[114] et Albertus, *cap. 3*;[115] Aegidius[116] et Apollinaris,[117] et moderni alii.—His favet quod Aristoteles, distinguens naturalia corpora in viventia et non viventia, dicit corpora viventia esse substantias compositas, et concludit horum actum esse animam. Idem colligitur ex *tx. 3, 10* et *25.*[118] Et praeterea, quia ait[119] corpus organicum in potentia vitam habere, ubi nomine "vitae" intelligit operationem vitalem, ut clare patet ex contextu. Tandem, quia particula in illo sensu melius explicat quidditatem animae, ut dictum est.[120]

Oppositum huius, immo quod sumatur pro materia disposita, tenet / Avicenna, *3 Metaphysicae, cap. 3*;[121] Philoponus, hic, *com. 1*;[122] et uterque Caietanus;[123] et Soto, *3 Physicorum, q. 1, ad 3.*[124] Insinuat *P29*

60 propria *om. P.* 61 uno *S,* illo *P.* 62 propter *S,* per *P.* 64 Quapropter *S,* Quare *P.*

6 71 colligo *S,* colligitur *P.* 74 hic *om. P.* 74 et *om. P.* 75 et... Metaphysicae *om. P.* 75 Idem *om. P.* 76 Albertus *add.* hic *P.* 76-7 Aegidius... alii *om. P.* 77 His *om. P.* 77 favet *add.* etiam *P.* 78 dicit *S,* ait *P.* 80 Et praeterea *S,* Item *P.* 82 clare *om. P.* 82 Tandem *S,* Item *P.* 82 particula *add.* illa *P.* 83 ut... est *om. P.* 84 Oppositum *S,* Contrarium *P.*

[111] *De an.* II, lect. 2, nn. 240 sqq.

[112] nn. 1484 sqq.

[113] *De an.* II 7: o. c., p. 252

[114] *De an.* II 4: o. c., f. xxxvii^{v}

[115] *De an.* II 1, 3: o. c., t. 5, pp. 197 sq.

[116] *De an.* II 10: o. c., f. 24^{v}, col. 1

[117] *De an.* II 3, 2: o. c., f. 17 sq.

[118] [tx. 3] = *De an.* B 1: 412 a 13-21.—[tx. 10] = 412 b 25 sq.—[tx. 25] = B 2: 414 a 15-21

[119] *De an.* B 1: 412 a 20 sq.; a 28

[120] *Cfr. supra,* lin. 64-70 sqq.

[121] *Cfr. Met.* V 3: o. c., f. 88.—*Cfr. Met.* III 4: o. c., f. 77, col. 1

[122] *De an* II: o. c., ff. [33] sq.

[123] *De an.* II, comm. VII: o. c., f. 14^{v}, col. 1 sq. (Responsio patet intelligenti).—*De an.* II 1, nn. 31 sq.: o. c., t. II, pp. 32 sq.

[124] O. c., ff. 47^{v} sq.

[125] *De an.* B 1: 412 b 6

entendida en ambos sentidos, queda explicada la esencia propia del alma. Más aún, cuando la cláusula se entiende en uno de los sentidos está ya virtualmente incluyendo al otro: si la materia posee una determinada organización ello es debido a la forma que la configura en una determinada manera; asimismo, porque la forma configura en una determinada manera, por eso exige una determinada organización. Por tanto, cualquiera que sea el sentido en que se tome "cuerpo orgánico", la definición es esencial. Caso de establecerse comparación, más rigurosa resulta la definición, si "cuerpo orgánico" se entiende en orden a su organización sustancial, ya que así queda explicado el efecto formal propio del alma, por el que ésta se especifica. En cambio, si por "cuerpo orgánico" se entiende la materia organizada, no quedaría explicado con tanto rigor el efecto formal de la propia alma, si no es, quizá, mediante un proceso discursivo.

6 De todo ello deduzco que para Aristóteles "cuerpo orgánico", tal como aparece en la definición, significa el compuesto mismo organizado con organización sustancial.

Es lo que sostiene Santo Tomás en este lugar, *text. 10,* en *1 p., q. 76, a. 4, ad 1* y en el *lib. 7* de la *Metafísica, lect. 10,* así como Temistio, en este lugar, *cap. 9,* Simplicio, Alberto, *cap. 3,* Egidio, Apolinar y otros autores modernos. Esta opinión viene secundada por Aristóteles: Al dividir los cuerpos naturales en vivos y no vivos, afirma que los cuerpos vivos son sustancias compuestas, y concluye que el acto propio de estas sustancias es el alma. Lo mismo se desprende de los *text. 3, 10* y *25.* Dice además que el cuerpo orgánico tiene la vida en potencia; por "vida" entiende en ese lugar la actividad vital, como es evidente por el contexto. Y en fin, la cláusula entendida en ese sentido explica mejor la esencia del alma, como ya dijimos.

Sostiene la opinión opuesta, y en concreto que por "cuerpo orgánico" se ha de entender la materia organizada, Avicena, *3* de la *Metafísica, cap. 3.* También Filópono, en este lugar, *com. 1,* así como Cayetano y Soto, *lib. 3* de la *Física, cap. 1, ad 3.* Lo deja entender Santo

D. Thomas, *De spiritualibus creaturis, a. 3, ad 2*; et Aristoteles [125] etiam hic, dum ait quod ex corpore et anima fit unum, loquitur de corpore quod est pars compositi; et infra [126] ait quod actus recipiuntur in subiecto disposito; et hinc concludit animam esse actum corporis organici.

Quapropter hic modus etiam est probabilis, et forte quia illa particula utrumque esse comprehendit, nunc isto, nunc alio modo illam explicat.

7 Secunda conclusio: Haec definitio proprie et univoce convenit omni animae.

Est contra Philoponum, in *prooemio lib. 2,* [127] Averroem, *com. 7,* [128] Alexandrum, in principio *De sensu et sensibili,* [129] Albertum, hic, *cap. 5,* [130] Iandunum, *q. 3.* [131] Qui omnes asserunt definitionem esse analogam, et non convenire proprie omni animae.

Sed mens Aristotelis clara est in contrarium. Proponit enim in principio huius libri [132] investigandum esse quae ⌊sit⌋ maxime communis ratio animae, et postea concludit: "Si quid igitur commune de omni anima sit dicendum est quod sit actus, etc."; [133] et deinde: "Universaliter diximus igitur quid anima sit." [134] Idem colligitur ex *cap. 2,* [135] [ubi] inquit quod sicut omnibus figuris datur una communis ratio et definitio figurae in communi, ita, etc. Unde hic determinat quaestionem quam in *prooemio* [136] proposuerat: an detur una animae communis ratio.

Item patet, nam anima dicit unum conceptum communem et univocum; ergo eius quidditativa definitio univoca erit. Consequentia de se patet. Antecedens probatur, tum quia hic nulla potest fingi ratio analogiae, <tum> quia "animatum" univocum est ad omnia animantia; ergo et anima ad omnes / animas. P29v

Item, forma substantialis univoce dicitur de omnibus formis substantialibus; ergo etc.—Vide Ferrariensem, *2 Contra* [*Gentes*], *cap. 61.* [137]

---

87 spiritualibus creaturis *S*, spirituali creatura *P*. 87 ad 2 *om. P*. 87 Et... ait *S*, Et secundum Aristotelem et hic dicimus *P*. 88 loquitur *add.* ergo *P*. 89 in *add.* composito, hoc est in *P*. 90 animam esse *iter. S*. 92 Quapropter *S*, Quare *P*. 92 etiam *om. S*. 93 esse *om. P*.

7 99 asserunt *S*, dicunt *P*. 101 Sed *S*, autem *P*. 102 sit *P*, fit (!) *S*. 103 commune *add. iter.* quid *SP*. 105 colligitur *om. P*. 105 ex *S*, in *P*. 105 ubi *P*, *om. S*. 106 sicut *add.* in *P*. 107-8 quam... proposuerat *S*, propositam ab illo in prooemio, scilicet *P*. 109 Item... dicit *S*, Et probatur ratione: Anima habet *P*. 110-11 Consequentia... patet *om. P*. 111 hic *S*, ibi *P*. 111 potest fingi *S*, est *P*. 112 tum] quia *SP*. 112-3 animantia *S*, entia (!) *P*. 115 substantialibus *om. P*. 115 etc. *om. P*. 115 vide Ferrariensem *S*, unde (!) *P*.

---

[126] 412 b 11: τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῳδὶ σώματι

[127] O. c. (Lugduni 1544), f. [33v], col. 1

[128] I 7: o. c. (ed. Crawford): 11, 26-34

[129] I 5 sq.

[130] *De an.* II, tract. 1, cap. 5

[131] ?

[132] *De an.* 412 a 5 sq.

[133] *De an.* 412 b 4 sqq.

[134] *De an.* 412 b 10

[135] *De an.* 413 a 17-20. *Cfr. Ib.* c. 3: 414 b 20 sqq.

[136] *De an.* B 3: 402 b 5 sq.

[137] O. c., t. 2, p. 281

Tomás, *De spiritualibus creaturis, a. 3, ad 2*. Incluso Aristóteles, cuando dice que de la unión de cuerpo y alma resulta un todo, se está refiriendo al cuerpo como parte del compuesto. Líneas después dice que los actos se reciben en un sujeto debidamente organizado. De donde concluye que el alma es el acto de un cuerpo orgánico.

Así, pues, también esta forma de expresarse entra en el ámbito de lo probable, quizá porque precisamente la referida cláusula abarca esos dos aspectos reales; son dos maneras de explicar una misma cosa.

7 Segunda conclusión: Esta definición es aplicable con propiedad y unívocamente a todas las almas.

La conclusión va dirigida contra Filópono, *Proemio, lib. 2,* Averroes, *com. 7,* Alejandro, *De sensu et sensibili,* al principio, Alberto, *cap. 5,* Jandún, *q. 3.* Todos ellos afirman que la definición es análoga y que no es aplicable con propiedad a todas las almas.

Pero el pensamiento de Aristóteles en este punto es claramente contrario. En efecto, al comienzo de este libro se ve en la necesidad de examinar cuál es ante todo la esencia del alma en general. Después concluye: "Por consiguiente, si hemos de señalar una nota que sea común a todas las almas, ésta es la de ser acto, etc." Y añade: "Hemos explicado, por consiguiente, de una manera general qué es el alma". Al mismo resultado nos lleva el *capítulo 2,* en donde dice que, al igual que en todas las figuras se da una esencia común a todas ellas y una definición de figura en general, así también, etc. Es el lugar escogido para dar respuesta a la cuestión que se había planteado en el *Proemio* de si se da una esencia de alma en general.

La razón es clara: Alma expresa un concepto que es general y unívoco. Por lo tanto, su definición esencial será unívoca. La consecuencia es evidente por sí misma. El antecedente lo probamos, ya que en este punto no cabe fingir razón alguna de analogía. En segundo lugar, "ser vivo" es unívoco respecto de todos los seres vivos; luego también el alma lo es respecto de todas las almas.

Asimismo, la forma sustancial se predica unívocamente de todas las formas sustanciales. Puede consultarse a Ferrario, *lib. 2 Contra Gentes, cap. 61.*

8 Verum est quod si quis nomen animae applicet alicui quae propria anima non est, ut intelligentia / caeli, illi non conveniat univoce *S17* definitio; et merito, quia illa non est univoce neque proprie anima.

Illi autem auctores falsi sunt putantes quod secundum Aristotelem stat aliquid esse proprie animam, et non esse proprie actum informantem. Quod falsum est, ut ex *q. 1* patet, et latius patebit *disputatione* sequenti, *q. 4*.

Cum ergo haec sit sola quidditativa definitio animae, univoce convenit cuicumque rei quae proprie anima est. Quod si alicui haec definitio non convenit, illa non est anima.

9 T e r t i a   c o n c l u s i o : Secunda definitio Aristotelis optima est, non tamen quidditativa formaliter.

10 N o t a n d u m [1.°] ad probationem quod unaquaeque res per id operatur, per quod est in actu, nam omne quod agit, agit inquantum est in actu, et ideo operari et esse in actu ab eodem principio oriuntur. Dico autem "operari", quia activitatem dicit, nam ut operationis principium sit forma vere informans, oportet quod operatio procedat ab ipso supposito, tamquam ab operante active, nam si procedit ab uno agente et in alio recipitur, tunc id quod est principium operandi non est forma illius, in quo recipitur operatio, quia non sunt idem ⌊suppositum⌋, neque talis operatio potest tribui illi tamquam operanti, sed ut plurimum tamquam recipienti. Cum ergo dicit quod anima est principium "quo vivimus", intelligitur de principio intrinseco quo operatur / ipsum sup- *P34*[16] positum vivens, cui tamquam agenti tribuitur operatio; et tale principium necessario debet esse vera forma, quia forma sicut est principium essendi, ita et operandi.

Unde <errant> qui arbitrantur definitionem hanc convenire intelligentiae moventi caelum. Illa enim non est principium quo caelum se movet, sed est principium extrinsecum quod movet caelum, nec ille motus potest caelo ut agenti tribui.

Unde genus istius definitionis, scilicet "principium quo" aequivalet generi alterius, scilicet "est actus informans"; aequivalet —inquam— illative, nam mutuo se inferunt. Additur in definitione "ly

---

8 117 verum *add.* tamen *P.* 117 si quis *S,* sequens (!) *P.* 117 alicui *S,* alibi (!) *P.* 119 neque *S,* nec *P.* 122-3 disputatione... q. 4 *S,* q. 4 disputationis sequentis *P.*

9 127 Aristotelis *om. P.* 128 formalit*er add.* et ut iacet *P.*

10 129 ad probationem *S,* pro probatione *P.* 130 nam... agit *S,* omne enim agens *P.* 131 oriuntur *S,* provenit *P.* 132 quia *S,* quod *P.* 132 nam *S,* n' [=non (!)] *P.* 133 oportet *S,* suppositum (!) *P.* 134 procedit *S,* procedat *P.* 135 recipitur *S,* recipiatur *P.* 136 suppositum *P,* compositum *S.* 137 illi *add.* in quo recipitur *P.* 138 tamquam *add.* in *S.* 138 dicit *S,* dicitur *P.* 139 ipsum *om. P.* 141 sicut *om. P.* 143 errant] erant (!) *S,* falluntur *P.* 143 arbitrantur *S,* putant *P.* 148 alterius *S,* primae definitionis *P.*

8 Verdad es que si alguien pretende aplicar el término alma a algo que propiamente no es alma —pongo por caso la inteligencia del cielo—, la definición no tiene valor unívoco. Y no puede ser de otra manera, ya que esa inteligencia no es alma en sentido unívoco y propio.

Los autores arriba citados se engañan pensando que para Aristóteles puede algo ser propiamente alma y no ser propiamente acto configurativo. Esto es falso, como aparece claro por lo dicho en la *cuestión primera* y se aclarará aún más en la *disputa* siguiente, *q. 4.*

En suma, como ésta es la única definición esencial del alma, es aplicable unívocamente a cualquier cosa que sea con propiedad alma. Y si esa definición no es aplicable a una determinada cosa, esa cosa no es alma.

9 Tercera conclusión: La segunda definición de Aristóteles es óptima, pero no es esencial formalmente.

10 Observemos, primero, en orden a la prueba de la tesis, que toda cosa actúa en virtud de aquello por lo que está en acto; pues todo lo que actúa, actúa en tanto que está en acto; de ahí que el actuar y el estar en acto brotan de un mismo principio. Digo "el actuar", porque lleva consigo una actividad. Para que el principio de una acción sea una forma auténticamente configurativa, es preciso que la acción provenga del sujeto mismo subsistente como de un agente en actividad. En efecto, si proviene de un agente y se recibe en otro sujeto distinto, entonces lo que es principio de actuación no es forma con relación a aquel sujeto en que se recibe la acción: No constituyen el mismo sujeto subsistente, ni tal acción puede atribuirse a ese sujeto como a sujeto que actúa, sino a lo sumo como a sujeto que recibe la acción. Por consiguiente, cuando Aristóteles dice que el alma es un principio en virtud del cual hay vida en nosotros, se refiere al principio intrínseco por el que actúa el mismo sujeto vivo subsistente, al que se atribuye, en su condición de agente, la acción. Tal principio ha de ser necesariamente una verdadera forma, puesto que la forma al igual que es principio de ser, lo es también del actuar.

Se equivocan, por tanto, los que piensan que esta definición es aplicable a la inteligencia que pone en movimiento el cielo. No es ésta un principio por el que el cielo se mueve a sí mismo, sino un principio extrínseco que pone en movimiento el cielo. Dicho movimiento no puede atribuirse al cielo como a sujeto que actúa.

Así, pues, el elemento genérico de esa definición, esto es, "principio por el que" (*principium quo*), equivale al elemento genérico de la otra, a saber "es un acto configurativo" (*est actus informans*). Equivale —me explico— por vía de ilación discursiva, ya que se da una mutua inferencia. En la definición se añade "(principio) primario",

primo", quia sunt quaedam principia proxima operationum vitalium, ut potentia, etc., quae non sunt / animae; sed anima est illud principium *P34v* primum per quod vivens omnes potentias requirit, et per eas operatur tamquam principale principium; et quia esse primum principium operationis convenit etiam formis inanimatorum, ideo addit "ly vivimus", nam anima non est quaelibet forma, sed illa quae est principium primum vitaliter operandi. Constatque animam esse isto modo definitam per habitudinem quam habet ad operationem.

11 Sed n o t a ⌈2.°⌉ quod Aristoteles in definitione illa non solum definitionem animae in communi tribuit, sed etiam implicite admiscet divisionem animae in rationalem, sensitivam et vegetativam, et omnium membrorum definitiones ⌈assignat⌉. Quocirca illa particula "quo vivimus" sumi potest prout significat operationes / animae vegetativae, id est, quo *S17v* vegetamur. Sic enim Aristoteles, *lib. De morte et vita, cap. 1,*[138] ait quod vita consistit in actione calidi et humidi; et *6 Topicorum, cap.* <*10*>,[139] ex Dionysio philosopho, ait "vitam esse motum generi nutriendi naturaliter ⌊inservientem⌋". Et quod hic sit sensus Aristotelis hoc loco patet, tum quia distinguit principium [vivendi] contra principium sentiendi et intelligendi —sumit ergo "vivendi" pro "vegetandi"—, tum quia intentum eius fuit omnes gradus viventium in particulari numerare, ut aperte dicit *tx. 18.*[140]

Quocirca ex illis omnibus integratur una definitio animae in communi, non quod omnia illa membra omni animae <debeant> convenire, sed quod disiunctim applicanda sint eo modo quo in definitione naturae diximus de illa particula: "motus et quietis". /

Sed d i c e s : Illa definitio convenit etiam corpori, nam cum *P35* sit principium essendi, erit etiam operandi.—R e s p o n d e t u r non esse quo vivimus primo, quia non est quo active elicimus operationes vitales; unde non est primum principium, sed potius se habet ut instrumentum animae.

---

150 quaedam *om. P.* 150 proxima *S,* propriissima *P.* 152 potentias *add.* suas *P.* 152 requirit *S,* regit *P.* 153 operationis *S,* operationum *P.* 154 etiam *om. P.* 154 addit *S,* additur *P.* 155 nam *S,* enim *P.* 156 Constatque *S,* Constat ergo *P.* 156 modo *add.* optime *P.* 157 operationem *S,* operationes *P.*

11 158 Sed *om. P.* 158 2°] ulterius *P, om. S.* 158 solum *S,* tantum *P.* 161 assignat *Cfr.* d. 2, lin. 5. 161 Quocirca *S,* Quare *P.* 165 10] 5 *SP.* 166 inservientem *P,* inserviens (!) *S.* 167-8 principium... principium *S,* principia... principia *P.* 167 vivendi *P, om. S.* 170 dicit *S,* docet *P.* 171 Quocirca *S,* Quare *P.* 172 quod *S,* quia *P.* 172 debeant] debeat *S, om. P.* 172-3 Convenire *S,* conveniant *P.* 175 Sed *om. P.* 175 nam *add.* quod (!) *S.* 176 etiam *S,* principium *P.* 177 primo *om. P.* 177 active *S,* actu *P.* 178 unde *S,* et *P.* 178 primum *om. P.* 179 animae *om. P.*

---

[138] 469 b 6-20; 470 a 19-b 5

[139] 148 a 26 sqq. *Cfr. Ib.* 414 b 26; 415 a 12 sq.

[140] *De an.* 414 b 32 sq.

porque existen algunos principios inmediatos de acciones vitales, como las facultades etc., que no son almas. El alma es el principio primario por el que el ser vivo está exigiendo todas sus facultades; y a través de ellas actúa el alma como principal principio. Pero como el ser principio primario de acción es aplicable también a las formas de los seres inanimados, por eso Aristóteles añade la determinación "vivimos". El alma no es cualquier tipo de forma, sino una forma que es principio primario de las acciones vitales. Y es sabido que el alma viene definida bajo este aspecto por la relación que tiene a la acción.

11 Obsérvese, en segundo lugar, que Aristóteles en esa definición no sólo nos da la definición del alma en general, sino que, de una manera implícita, va entreverando la división que hace del alma en racional, sensitiva y vegetativa, y dando las definiciones de todos los elementos. Por eso, la cláusula "por lo que vivimos" (*quo vivimus*) cabe entenderla en cuanto significa la actividad del alma vegetativa, esto es, aquel principio por el que se da en nosotros vida vegetativa. Así, dice Aristóteles, *De morte et vita, cap. 1,* que la vida consiste en la acción de lo caliente y de lo húmedo. Y en otro pasaje, *6 Topicorum, cap. 5,* según interpreta Dionisio el filósofo, dice que la vida es aquella actividad que se pone de un modo natural al servicio de la función nutritiva. Que tal sea el sentido de Aristóteles, aparece claro en este pasaje. En primer lugar, contradistingue el principio vital del principio sensitivo e intelectivo; luego está entendiendo "principio vital" por "principio vegetativo". Y en segundo lugar, su propósito era enumerar todos los grados de seres vivos en concreto, como lo afirma expresamente en el *text. 18.*

Así, pues, de todos esos elementos resulta una definición de alma en general, no porque todos ellos tengan que ser aplicables a todas las almas, sino porque son aplicables según cada caso. Algo semejante a lo que dijimos al tratar de la definición de naturaleza con ocasión de la cláusula "movimiento y reposo".

Se dirá: Esa definición es aplicable también al cuerpo, porque siendo principio de ser lo será también de actuar.—Respondemos que el cuerpo no es principio por el que primariamente hay vida en nosotros, porque no es principio por el que realizamos activamente nuestras acciones vitales. Por consiguiente, no es un principio primario, sino que se comporta más bien como instrumento del alma.

12 S e c u n d a p a r s conclusionis non ab omnibus acceptatur, nam cum forma duo habeat, scilicet dare esse composito, et esse primum operandi principium, tam essentiale videtur esse hoc secundum et magis quam primum, quia forma primo et principaliter ordinatur ad operationem, et, si informat corpus, est propter operationem, nempe ut <utatur> ⌊illo⌋ tamquam instrumento suarum operationum. Quae definitio, explicans ordinem ad operandum, est magis essentialis quam explicans ordinem ad subiectum.

Et c o n f i r m a t u r. Nam haec definitio non est ⌊descriptiva⌋, quia non datur per proprietatem animae, sed per intrinsecam quamdam habitudinem eius; ergo, etc.

Et hanc partem sequuntur Philoponus,[141] Simplicius[142] et Themistius.[143]

Sed conclusio nostra videtur verior, in qua sequimur D. Thomam.[144]

13 Et pro probatione n o t a n d u m quod sicut operari sequitur ex esse, et haec duo distincta sunt, ita etiam esse principium essendi et operandi sunt distincta, saltem formaliter. Id videre est in calore: Est enim forma quae dat esse calidum, et est principium calefaciendi; quae duo in illo formaliter distinguuntur, et secundum has diversas rationes ad diversas species qualitatis pertinent. Simile ergo est in forma substantiali, ut est anima: Informat enim, et est principium operandi; et haec duo in illa distincta sunt.

Quod etiam alio signo ostenditur, quia stat animam inquantum est principium essendi exerce/re suum actum, non vero inquantum est *P35v*
principium operandi, ut patet in vivente quod actu non operatur. Constat ergo has duas rationes ⌊formaliter⌋ esse distinctas./

12 180 acceptatur *S*, conceditur *P*. 182 secundum *add.* illi *P*. 183 forma *S*, formae *P*. 183 ordinatur *S*, ordinantur *P*. 184 informat *S*, informant *P*. 184 nempe *S*, scilicet *P*. 185 utatur] utantur *SP*. 185 illo *P*, illa *S*. 185 Quae *S*, ergo *P*. 188 Et... nam *S*, Quod probatur quia *P*. 188 descriptiva *P*, discriptiva *S*. 190-1 etc. Et *om. P*. 191 partem *om. P*. 193 Sed *S*, tamen *P*. 193 nostra *om. P*. 193-4 Thomam *add.* et caeteros (!) *P*.

13 195 Et *om. P*. 195 ex. *om. P*. 196 etiam *om. P*. 196 esse *om. P*. 196 et² *add.* principium *P*. 197 Id *S*, ut *P*. 198 quae dat *S*, dans *P*. 198 calidum *S*, calidi *P*. 198 est *om. P*. 199 distinguuntur *S*, distincta sunt *P*. 200 ergo *om. P*. 202 haec duo *S*, hae duae, *add.* rationes *P*. 202 distincta *S*, distinctae *P*. 203 etiam *om. P*. 205 vivente *S*, viventi *P*. 206 Constat *S*, Patet *P*. 206 duas *om. P*. 206 formaliter *P*, formales *S*.

[141] *De an.* II, comm. 1: o. c., f. [33] sq.

[142] *De an.* II 6: o. c., f. xl

[143] *De an.* II 2-8: o. c., pp. 248-252

[144] *De an.* II, lect. 1, n. 229; lect. 3, n. 253; lect. 4, n. 271

12 No todos aceptan la segunda parte de la conclusión. La forma posee una doble función: Conferir el ser al compuesto y ser el principio primario de acción. De ahí que tan esencial o más parece esta segunda función que la primera, ya que la forma está primaria y principalmente ordenada a la acción, y si configura al cuerpo es en virtud de la acción, es decir, con el fin de utilizarlo como instrumento de sus acciones. Esta definición que explica la esencia del alma por su ordenación a la actividad es más esencial que la otra definición que la explica por su ordenación al sujeto.

Una razón confirmativa es que esta definición no es descriptiva, porque no se expresa en ella una propiedad del alma, sino una determinada relación intrínseca que ella posee.

Es la opinión que sostienen Filópono, Simplicio y Temistio.

Sin embargo, nuestra conclusión parece más verdadera y en ella seguimos a Santo Tomás.

13 Téngase en cuenta, en orden a la prueba, que al igual que el actuar se deriva del ser y ambos son distintos, también ser principio de ser y de actuar es cosa distinta, al menos formalmente. Un ejemplo claro lo tenemos en el calor. El calor es una forma que confiere el ser caliente y es principio de calentar. Ambos aspectos se distinguen formalmente en el calor, y en razón de esos diversos aspectos se constituye en diversas especies de cualidad. Algo semejante sucede con la forma sustancial. Y el alma lo es. Configura, efectivamente, y es principio de actividad; y ambas funciones son distintas en ella.

Con otro ejemplo podemos demostrar lo mismo: Es indiscutible que el alma realiza sus acciones en cuanto principio de ser, no en cuanto principio de actividad, como es evidente en el ser vivo cuando de hecho no está actuando. No hay duda, por tanto, de que estos dos aspectos son formalmente distintos.

14 Ex quo u l t e r i u s s e q u i t u r non posse utramque rationem esse de quidditate animae, sed una earum est in qua essentia animae consistit, alia vero est ut proprietas consequens essentiam. *S18*

Ex quo p r a e t e r e a i n f e r o non posse utramque definitionem datam quidditativam esse, nam cum hae duae definitiones explicent has duas rationes formales, quarum una tantum potest esse essentialis, ergo etiam una tantum definitio potest esse essentialis, illa scilicet quae rationem essentialem explicat.

A d d e quod si utraque quidditatem rei explicaret, vel neutra explicaret sufficienter, vel esset una et eadem definitio tantum in verbis differens. Quod si diversae definitiones sunt, et diversas rationes formales explicant, ut ostensum est, [145] una tantum earum erit quidditativa. Probavimus [146] autem primam esse quidditativam; restat ergo secundam non esse talem concludere.

Hoc idem patet a l i a v i a, nam esse est primum quod rei competit, in quo radicatur ipsum operari; ergo in forma, quae est principium essendi et operandi, prius est ordinari ad dandum esse, et deinde ad operandum.

Et c o n f i r m a t u r. Nam forma non ordinatur ut sit nec ut operetur, sed ut sit quo aliud est, et quo aliud operatur; ergo eo modo ordinatur ad haec, quo ipsum esse et operari inter se ⌊ordinantur⌋; ergo sicut esse prius est quam operari, ita, etc.

---

14 207 ulterius *om. P.* 209 vero *om. P.* 209 essentiam *add. in marg. a.m.* * 210 Praeterea *om. P.* 210 infero *S,* infertur *P.* 211 hae *S,* istae *P.* 211 duae *om. P.* 216 una et *om. P.* 219 primam *om. P.* 220 talem *S,* essentialem *P.* 221 Hoc... via *S,* Probatur etiam hoc *P.* 221 nam *om. P.* 221 primum quod *S,* quod primo *P.* 223 est *S,* debet *P.* 224 operandum *S,* operari *P.* 225 Et *om. P.* 225 Nam *S,* quia *P.* 226 eo *S,* eodem *P.* 227-28 ordinantur *P,* ordinatur *S.*

---

[145] *Cfr. supra* 3.ª concl. (2.ª p.): nn. 12 sq.

[146] *Cfr. supra* 1.ª concl.: nn. 4-6

---

* Quia natura non est nisi quaedam substantia naturalis essentiae; sed de essentia substantiae naturalis non est ordo ad operationem, quamvis ab illa sequitur; ergo. Patet minor, nam hominis natura est humanitas; essentia autem humanitatis est esse compositam ex corpore et anima, non tamen habere ordinem ad operationem; et sic est in aliis. Et con<firmatur>. Quia natura non ordinatur ad operationem nisi mediis potentiis. In tantum enim est essentia natura inquantum ab illa profluunt ⌈potentiae⌉ ad operandum. Anima non est intellectiva nisi per intellectum, sed seclusis potentiis manet natura <essentia> completa; ergo. Secunda pars conclusionis <probatur>, nam ens naturale <idem> (?) est quod ens mob<ile>; esse autem mobile est <esse> principium vel capacem ad motum; ergo natura est principium, nam ens mobile dicitur quod <habet> naturam (?); ergo. <Quae> est probatio Aristotelis. Rursus, ens mo<bile> (?) idem est quod ens corporale; omne autem <ens> corporale est capax motus, nam c<um> (?) accipit locum..., saltem movetur localiter; principium <autem> huius entis est natura <composita ex> (?) materia et forma; ergo. Idem etiam patet ex... a signo, nam... ubicumque comitatur naturam est signum esse proprietatem illius; sed omne ens naturale <eo> (?) ipso quod est, <est ca>pax motus; ergo <sig>num est hoc provenire ab ipsa <natura> (?) *S.*

14 De aquí se sigue, además, que no pueden pertenecer ambos aspectos a la esencia del alma: Uno sólo de ellos es el que constituye la esencia del alma; el otro es a manera de propiedad derivada de la esencia.

De aquí deduzco asimismo que no pueden ser esenciales las dos definiciones dadas. Como esas dos definiciones declaran los dos aspectos formales antedichos y sólo uno de ellos puede ser esencial, de ahí que sólo una de esas definiciones, a su vez, puede ser esencial, a saber, aquélla que declare el aspecto esencial.

Además, si cada una de ellas declarase la esencia de la cosa, o ninguna de las dos la declararía con suficiencia o se trataría de una sola y misma definición con distintas palabras. Pero si las definiciones son diversas y declaran aspectos formales diversos, como hemos demostrado, entonces sólo una de ellas es esencial. Ahora bien, hemos probado que la primera es esencial. No queda, por tanto, sino concluir que la segunda no lo es.

Lo mismo nos consta por otro camino: El ser es lo que primariamente constituye una cosa y en él radica el actuar mismo. Luego la forma, que es un principio de ser y de actuar, está ordenada primero a dar el ser y luego a actuar.

Una razón confirmativa es que la forma no está ordenada para ser ni para actuar, sino para ser aquello por lo que otra cosa es y por lo que otra cosa actúa. Luego estos dos aspectos del alma están ordenados de la misma manera que el propio ser y el actuar están ordenados entre sí. Por tanto, al igual que el ser es antes que el actuar, así, etc.

Alias probationes huius conclusionis vide in *2 Physicorum, q. 1, conclus. 1, a. 4,* ubi de natura in communi ostendimus non definiri essentialiter per ordinem ad operationem.

15 Neque obstat ratio in contrarium. / Forma enim non ordinatur ad *P36* corpus principaliter ut utatur illo tamquam instrumento operationum suarum, sed ut constituat vivens ipsum in completa essentia. Quod clarius relucet in ⌊animabus⌋ materialibus, quae primo ordinantur ut sint actus materiae a qua substentantur in esse, et deinde ut sint principia operandi. Anima etiam rationalis, quamvis extra corpus proprias operationes exercere possit, nihilominus ad corpus ordinatur ut hominem in sua essentia constituat. Et hinc sumitur argumentum optimum pro conclusione, quia in essentia hominis ut sic, vel cuiuscumque viventis, non includitur essentialiter ordo ad operandum; ergo nec in essentia animae. Componitur enim vivens ex anima secundum id quod est illi essentiale.

Et a d i l l a m m a x i m a m, quod esse est propter operari —ex qua videtur sequi quod ⌊natura⌋ prius intendit operari quam esse—, r e s p o n d e t u r quod si praescindamus operari ab esse, et esse ab operari, principalius est ipsum esse quam operari, et magis intentum a natura, ⌊tamen⌋ quia operari supponit esse et includit illud, ideo dicitur quod esse est propter operari.

Simile quid diximus supra [147] de actu primo et secundo; et dici etiam potest quod esse datum a potentiis ipsis est primo et per se propter operari; tamen esse simpliciter, quod confertur a forma, non principaliter ordinatur ad operari, sed potius e contrario.

A d c o n f i r m a t i o n e m dicitur quod inquantum operari est quodammodo finis essendi, posset definitio dici causalis —de quo statim dicemus—, / simpliciter tamen est descriptiva. Datur enim per *S18v* effectum et proprietatem quamdam.

16 C o n c l u s i o q u a r t a : Definitio prima quoad nos demons-/ tratur recte per secundam, non tamen in se neque a priori. *P36v*

230 a. 4] *add. iter. S, om. P.*

15 232 Neque *S,* Nec *P.* 233 Principaliter *S,* praecipue *P.* 234 ipsum *om. P.* 235 relucet *S,* patet *P.* 235 animabus *P,* animalibus (!) *S.* 236 substentantur *S,* sustinetur *P.* 239 optimum *om. P.* 242 id *om. P.* 245 natura *P,* nam (!) *S.* 245 intendit *S,* intendat *P.* 246 esse^2... operari *S,* e contra *P.* 247 ipsum *om. P.* 248 tamen *P,* tum *S.* 250 quid *om. P.* 250 et^2 *om. P.* 251 et *om. P.* 251 se *add.* et (!) *S.* 253 principaliter *S,* praecipue *P.* 254 dicitur *S,* respondetur *P.* 255 dici *S,* esse *P.* 256 dicemus *om. P.* 256 tamen *S,* tex' (?) *P.* 256 enim *add* A (!) *P.*

16 259 neque *S,* nec *P.*

[147] d. 1, q. 2

Otras pruebas de esta conclusión pueden verse en el *lib. 2* de la *Física, q. 1, concl. 1, a. 4,* en donde, al hablar de la naturaleza en general, ya dejamos demostrado que la naturaleza no se define por su ordenación a la acción.

15 Y no tiene valor la razón contraria. La forma, efectivamente, no está ordenada al cuerpo con el fin principalmente de utilizarlo como instrumento de sus acciones, sino con el fin de constituir al mismo ser vivo en su esencia completa. Esto aparece con más claridad en las almas materiales. Ante todo están ordenadas a ser actos de la materia en la que se apoyan para ser, y en un segundo momento para ser principios de actividad. Incluso el alma racional, aunque separada del cuerpo puede realizar sus propias acciones, sin embargo está ordenada al cuerpo con el fin de constituir al hombre en su esencia. De aquí surge un argumento muy bueno para probar la conclusión. La esencia del hombre como tal, como la de cualquier otro ser vivo, no incluye esencialmente una ordenación a la actividad. Luego tampoco la esencia del alma. El ser vivo está compuesto de alma en cuanto le es esencial.

Del axioma "el ser es en razón del actuar" parece seguirse que la naturaleza pretende el actuar antes que el ser. A esto respondemos que, tomando el actuar separadamente del ser y el ser del actuar, más importante es el ser mismo que el actuar y es lo que ante todo pretende la naturaleza; con todo y, puesto que el actuar está suponiendo el ser y lo implica, justamente por eso se dice que el ser es en razón del actuar.

Algo semejante dejamos dicho más arriba al hablar del acto primero y segundo. También podemos decir que el ser que confieren las facultades es primaria y esencialmente en razón del actuar; sin embargo, el ser sin más que confiere la forma no está primordialmente ordenado al actuar, sino más bien al contrario.

Respecto a la razón confirmativa, decimos que en cuanto el actuar es en cierto modo fin del ser, la definición podría llamarse causal. De esto hablaremos enseguida. Tomada, sin embargo, simplemente en sí es descriptiva, pues viene expresada a través de un efecto y de una determinada propiedad.

16 Conclusión cuarta: Con relación a nuestro conocimiento, la primera definición queda bien justificada a través de la segunda, pero no si se toma en sí y *a priori.*

Prima pars est communis et certa, et patet ex dictis. Secundam vero partem, quae difficilior est, tenet D. Thomas.[148] Et in illius probationem vide dicta *1 Posteriorum, cap. 2* et *3, dub°.* [*4, fol. 107, f.* etiam *108*], circa illam particulam definitionis: "Ex primis medioque vacantibus".

17 Quibus suppositis, demonstratur, [1°], conclusio ex Aristotele, hic, in principio *cap. 2,*[149] ubi ait se velle ex notioribus nobis procedere ad probandum notiora secundum se; et ita ex notissimis sensu procedit ad probandum definitionem, ut patet in *tx. 23,*[150] et ex toto argumento.

Unde sic formo argumentum: Aristoteles non demonstrat primam definitionem per secundam, nisi inquantum haec secunda est notior; haec autem secunda non est notior in se, sed quoad nos; ergo procedit demonstratio ex experientia et quoad nos tantum. Patet minor, nam si omnem experientiam auferamus, tam obscurum est nobis, an anima sit principium operandi quam an sit principium essendi; et secundum se notius est quod est principium essendi, quia est prius et causa alterius; nos vero quia operationes cognoscimus, et deinde colligimus dandum esse aliquod principium earum —quod vocamus animam—, ideo quoad nos notius est animam esse principium operationum; et hinc colligimus esse principium essendi. Tamen hic processus evidenter est a posteriori quoad nos solum.

Quod confirmatur. Quia si haec non est demonstratio "quia", certe nulla est, nam maxime [esset] illa quae datur per effectum; sed haec non per <se> [?]

Item confirmatur. Nam qui definiret calorem esse quod est principium calefaciendi —vel formam solis ⌊esse⌋ quae est principium illuminandi— et de/inde aliquid demonstraret, censeretur a posteriori **P37** procedere. Et similiter qui demonstraret hominem esse intellectivum, quia capax beatitudinis, vel quia ordinatus ad videndum Deum, a posteriori sine dubio ⌊procederet⌋. Homo enim non est intellectivus, quia capax, etc., sed potius, quia intellectivus, ideo, etc.

---

260 et certa *om. P.* 261 partem *S,* opinionem *P.* 261 quae... est *om. P.* 262 Et... vide *S,* Et tamen illius probationes videri possunt *P.* 262 dicta 1 Posteriorum *om. P.* 263 4... 108 *P, om. S.* 263 definitionis *om. P.*

17 265 Quibus suppositis *S,* Quo supposito *P.* 266 hic *om. P.* 268 patet *S,* videre est *P.* 268 23 *S,* 13 *P.* 268-9 et... argumento *om. P.* 270 Unde... argumentum *S,* Primum sic argumentor *P.* 277 et *om. P.* 277 deinde *S,* inde *P.* 281-2 solum. Quod *om. P.* 282 quia *S,* nam *P.* 283 "quia" *om. P.* 283 esset *P, om. S.* 284 se] per te *SP, add.* ergo *P.* 285 Item *S,* Ulterius *P.* 286 esse *P,* est *S.* 287 deinde *S,* inde *P.* 288 similiter *om. P.* 289 ordinatus *S,* capax *P.* 290 sine dubio *om. P.* 290 procederet *P,* procederes *S.* 291 etc. *S,* beatitudinis *P.* 291 ideo *S,* est capax *P.*

---

[148] *De an.* II, lect. 3 [149] *De an.* 413 a 11-15 [150] *Cfr. supra not.* 149

La primera parte de la conclusión es comúnmente admitida y cierta. Además, es evidente por lo que llevamos dicho. La segunda parte es más difícil. Santo Tomás la sostiene. Para la prueba puede verse lo que dejamos dicho en el *lib. 1* de los *Posteriores, cap. 2* y *3, duda 4, ff. 107* y *108,* en torno a aquella cláusula de la definición: "Ex primis medioque vacantibus".

17 Esto supuesto, demostramos la conclusión, en primer lugar, basados en Aristóteles. Dice al principio del *capítulo segundo* que quiere partir de lo que es más claro respecto a nuestro conocimiento con el fin de llegar a probar lo que es más claro en sí mismo considerado. De esta manera, partiendo de lo que es más claro a nuestros sentidos, llega a probar la definición, como lo pone de manifiesto en el *text. 23* y en el argumento en su totalidad.

Este es, pues, mi argumento: Aristóteles no demuestra la primera definición a través de la segunda, sino en cuanto que la segunda es más clara. Ahora bien, esa segunda definición no es más clara en sí considerada, sino con relación a nuestro conocimiento. Luego la demostración avanza partiendo de la experiencia y de lo que es más claro sólo con relación a nuestro conocimiento. La premisa menor es manifiesta: Si damos de lado toda experiencia, tan oscuro nos resulta saber si el alma es principio de actuar como si es principio de ser. Considerando el alma en sí misma, es más claro que ella es principio de ser, puesto que el principio de ser es anterior y causa del otro principio. Nosotros, sin embargo, primero conocemos las acciones y después deducimos que se ha de dar un principio de ellas, que llamamos alma. Por eso, con relación a nuestro conocimiento, es más claro que el alma es principio de actividad, y de aquí deducimos que es principio de ser. Sin embargo, éste es evidentemente un proceso *a posteriori,* sólo con relación a nuestro conocimiento.

Una razón confirmativa es que si ésta no es una demostración declarativa (*quia*), entonces ni es demostración. Todo lo más sería una demostración por los efectos; pero ésta no es por sí.

Otra razón confirmativa es que si alguien definiera el calor como un principio de calentar —o la forma del sol como un principio de iluminar— y a continuación se siguiese la demostración de algo, todo el mundo pensaría que procedía *a posteriori.* De modo semejante, si alguien demostrara que el hombre es un ser dotado de inteligencia porque posee capacidad para ser feliz o porque está ordenado a ver a Dios, no cabe duda que procedería *a posteriori.* El hombre, en efecto, no está dotado de inteligencia porque posee capacidad, etc., sino más bien por estar dotado de inteligencia por eso, etc.

2.º arguitur. Quidditas essentiarum non potest demonstrari a priori per id quod est extra essentiam; sed prima definitio explicat quidditatem, secunda vero [quod est] extra quidditatem.

Dices: Satis est quod explicet causam.—Sed contra. Quia nec causam explicat, ut patet, per causales proprietates. Ista enim est falsa: "Quia anima est principium operandi, ideo est principium essendi"; quin potius e contra: "Quia anima est principium essendi, ideo est principium operandi"; ergo prima potius definitio continet causam secundae quam e contrario.

Dicitur quod operatio est finis, et ideo in genere causae finalis illa est vera: "Quia est principium operandi, ideo est principium essendi".— Sed contra. Nam causa finalis rei non est finis secundarius, sed primarius et intrinsecus; at vero finis intrinsecus animae / ad quem intrinsece ordinatur anima, est ad dandum esse et vivificandum *S22* substantialiter; ex quo sequitur quod ordinetur ad operandum. Unde per causales [propositiones] rem explicando, haec est vera: "Quia anima ordinatur ad tale esse dandum composito, ideo ordinatur ut sit illi principium operandi taliter"; immo etiam in ratione finis operatio ipsa ultimo ordinatur ad perficiendum ipsum esse; ergo in [nullo] genere causae secunda definitio continet causam / primae. *P37v*

Et confirmatur. Nam si consideremus rem in ipso composito vivente, ut in homine, non ideo habet talem essentiam, quia ordinatur ad tales operationes; sed potius, quia habet essentiam talem, ideo oriuntur ex illa tales operationes.

Et confirmatur. Nam eadem ratio est de potentia et de operatione; potentia autem nullo modo est causa essentiae, nec essentia est propter potentiam; ergo nec operatio etiam est causa essendi.

18 Sed contra hanc conclusionem tenent multi putantes demonstrationem esse a priori, quod Graeci communiter sequuntur [et] Albertus Magnus,[151] et multi ex latinis, ut Caietanus,[152] hic, et multi moderni. Et favet illis Aristoteles, in principio *2i cap.*,[153] ubi —inquit— aggreditur

---

292 arguitur *S*, argum[entum] *P*. 292 essentiarum *S*, rei *P*. 293 extra essentiam *S*, extrinsecum essentiae *P*. 294 quod... quidditatem *S*, aliquid extrinsecum essentiae *add.* ergo *P*. 295 Sed *om. P*. 296 proprietates *S*, propositiones *add.* discurrendo *P*. 301 Dicitur *S*, dices *add.* forte *P*. 302 ideo *om. P*. 303 Sed *om. P*. 304 vero *om. P*. 305 ad... anima *om. P*. 305 ad dandum *om. P*. 305 vivificandum *S*, vivificare *P*. 306 ex quo *S*, et ex hoc *P*. 306 ordinetur *S*, ordinatur *P*. 306 operandum *add.* ut quo *P*. 307 propositiones *P*, proprietates (!) *S*. 310 ipsum *om. P*. 310 nullo *P*, illo (!) *S*. 312 Et *om. P*. 314 potius *om. P*. 316 Et *S*, Ulterius *P*. 316 de² *om. P*. 318 etiam *om. P*. 318 essendi *S*, essentiae *P*.

18 319 Sed *om. P*. 320 sequuntur *add.* et *P*. 320 et *P*, *om. S*. 321 hic *om. P*. 321 multi *S*, alii *P*. 322 inquit *S*, inquiunt *add.* dicti authores *P*.

---

[151] *De an.* II 1, 5: o. c., t. 5, pp. 199 sqq.

[152] *De an.* II 2, nn. 82-85: o. c., t. II, pp. 77 sqq.— *Cfr. Ib.* n. 123, pp. 107 sqq.

[153] *De an.* 413 a 15 sqq.

Segundo argumento: El contenido constitutivo de las esencias no se puede demostrar *a priori* por algo que cae fuera de la esencia. Ahora bien, la definición primera declara el contenido constitutivo, la segunda lo que cae fuera de él.

Alguien dirá: Si declara la causa, eso basta.—Pero no sucede tal, porque ni siquiera declara la causa, como es claro a través de las propiedades causales. En efecto, es falsa la siguiente demostración: "Por ser el alma principio de actuar, por eso es principio de ser". Más bien hay que decir lo contrario: "Por ser el alma principio de ser, por eso es principio de actuar". Luego la definición primera implica a la segunda como a su causa, más bien que al contrario.

Se dice que la actividad es un fin. Por consiguiente, bajo el aspecto de la causa final es verdadera una proposición como ésta: "Por ser principio de actuar, por eso es principio de ser". Pero no sucede tal porque la causa final de una cosa no es un fin secundario, sino un fin primario e intrínseco. Pues bien, el fin intrínseco del alma, al que está intrínsecamente ordenada el alma, es el de dar el ser y la vida sustancial; de donde deriva su ordenación a la actividad. Si tuviéramos que explicar este punto a través de proposiciones causales, ésta sería la verdadera: "Por estar ordenada el alma a dar al compuesto un determinado ser, por eso está ordenada a ser para él un principio de actuar de una determinada manera". Más aún, incluso bajo el aspecto de fin, la acción misma, en último término, está ordenada a perfeccionar al ser mismo. Luego bajo ningún aspecto causal la segunda definición es causa de la primera.

Una razón confirmativa es que si centramos la cuestión en el mismo compuesto vivo, por ejemplo en el hombre, no es que el hombre tenga tal determinada esencia porque esté ordenado a tales determinaciones acciones, sino que más bien por tener tal determinada esencia por eso brotan de ella tales determinadas acciones.

Una razón más: De la misma manera procede el argumento tratándose de la facultad que tratándose de la actividad. Ahora bien, la facultad no es de ninguna manera causa de la esencia ni la esencia es en razón de la facultad. Luego tampoco la actividad es causa del ser.

18 Son muchos los que están en contra de esta conclusión por juzgar que se trata de una demostración *a priori*. Es la opinión general de los autores griegos; también de Alberto Magno y de muchos autores latinos, como Cayetano en este pasaje, y de muchos otros autores de nuestro tiempo. Se aproxima a ellos Aristóteles al principio del *segundo capí-*

ad reddendam causam definitionis datae *1° cap.*,[154] ut ipse dicit. Et ad hoc adducit exemplum ex Mathematica, in qua una definitio demonstratur per aliam a priori.

2.° Est demonstratio per causam finalem; ergo est a priori. Antecedens patet, nam datur per operationem; operatio autem est finis rei: *2 Caeli, tx. 17.*[155] Consequentia vero probatur, nam finis est prima causarum, ex qua sumuntur optime demonstrationes in naturalibus et moralibus, teste Aristotele, *2 Posteriorum,*[156] et D. [Thoma], ibi, *lect. 16,*[157] et *5 Metaphysicae, lect. 1,*[158] et in *2, d. 9, q. 1, a. 1, ad 1.*

Et confirmatur ex <*2*> *Posteriorum, cap.* <*11*>,[159] ubi Aristoteles definitionem unam demonstrationis per aliam a fine demonstrat, et censetur processus a priori.

19 Ad primum respondet D. Thomas,[160] hic, exemplum Aristotelis non tenere quoad omnia, sed quoad aliqua. Tenet enim —inquit— quantum ad hoc quod definitio debet aliquo modo ⌊persuaderi⌋ et ⌊demonstrari⌋, non tamen / quantum ad hoc quod demonstratio sit a *P38* priori.

Sed responsio non videtur satisfacere, nam Aristoteles[161] aperte ait quod debet ⌊causa⌋ definitionis reddi.

Commentator[162] et Aegidius[163] respondent quod prima definitio dicitur *quia,* et haec *propter* <*quid*>, quia illa data est in communi, haec vero descendit usque ad particulares animas, et dat medium sufficiens ad demonstradum omnes passiones earum.—Tamen haec responsio non est ad rem.

Alli respondent quod Aristoteles loquitur de causa quae simul est effectus et causa; et huiusmodi est operatio, et in universum finis, nam utrumque Aristoteles in principio illius capitis[164] com/prehendit. *S22v*

Et ratio est, quia operatio, inquantum est effectus, est nobis

323 datae *add.* in *P.* 323 ut ipse... Et *om. P.* 324 hoc *S,* quod *P.* 324 Mathematica *S,* mathematicis *P.* 324 qua *S,* quibus *P.* 326 Est *praem.* Haec *P.* 327 operationem *S,* operationes *P.* 328 Caeli *S,* De Caelo *P.* 328 vero *om. P.* 329 optime *S,* optimae *P.* 330 Thoma *P, om. S.* 331 Metaphysicae *S,* similiter (!) *P.* 331 et² *om. P.* 332 Et *om. P.* 332 ex *add.* Aristotele *P.* 332 2... 11] 1... 2 *SP.* 333 Aristoteles *om. P.*

19 337 persuaderi *P,* persuadere *S.* 337-8 demonstrari *P,* demonstrare *S.* 338 quantum *S,* quoad *P.* 340 Sed responsio *S,* Solutio tamen *P.* 340 nam *S,* quia *P.* 340 aperte *om. P.* 341 causa *P,* causam (!) *S.* 342 Commentator *S,* Averroes *P.* 343 quid] quod *SP.* 343 communi *add.* tantum *P.* 345 demonstrandum *S,* demonstrandas *P.* 345 earum *S,* causarum (!) *P.* 345-6 responsio... rem *S,* solutio gratis datur *P.* 349 nam *S,* enim *P.* 349 illius *S,* 2 *P.* 350 est¹ *om. P.*

[154] *De an.* 412 b 10
[155] 292 a 22
[156] 94 b 8 — 95 a 9
[157] *I Post.*, lect. 16 e
[158] n. 757
[159] 94 b 18-26
[160] *De an.* II, lect. 3, n. 252
[161] *De an.* 413 a 15.
[162] *De an.* II 12: o. c., ff. xxxvii^{v} sq.; o. c. (ed. Crawford), pp. 149 sq.
[163] *De an.* II 12, dub. 1: o. c., f. 26, col. 1
[164] c. 2: 413 a 15 sqq. (*Cfr. supra not.* 153)

tulo, cuando dice que va a emprender la tarea de dar con la causa de la definición ofrecida en el *capítulo primero,* como él mismo indica. Con este fin aduce el ejemplo de las Matemáticas en las que una definición se demuestra a través de la otra *a priori.*

En segundo lugar. Si es una demostración a través de la causa final, luego *a priori.* El antecedente es claro: La demostración procede a través de la actividad y la actividad es un fin de la cosa: *2 Caeli, text. 17.* Se prueba la consecuencia: El fin es la primera de las causas, de donde derivan muy buenas demostraciones tanto para las cuestiones naturales como para las morales. Aristóteles, en el *lib. 2* de los *Posteriores,* y Santo Tomás, en este mismo pasaje, *lect. 16,* en el *lib. 5* de la *Metafísica, lect. 1* y en *2, d. 9, q. 1, a. 1, ad 1,* ofrecen buenos ejemplos.

Una razón confirmativa la encontramos en aquel pasaje de Aristóteles del *lib. 2* de los *Posteriores, cap. 11,* en el que demuestra una definición a través de la otra, partiendo del fin. Es un procedimiento *a priori,* como todos admiten.

19 Al primer argumento responde Santo Tomás en este pasaje que el ejemplo de Aristóteles tiene valor, no bajo todos los aspectos, sino sólo bajo algunos. Tiene valor, dice, bajo el aspecto de que la definición debe de alguna manera persuadir y demostrarse; pero no lo tiene bajo el aspecto de que la demostración sea *a priori.*

La respuesta no me parece satisfactoria. Aristóteles dice abiertamente que es necesario dar con la causa de la definición.

Averroes y Egidio responden que la primera definición se llama "declarativa" (*quia*) y ésta "demostrativa" (*propter quid*), porque aquélla está dada en general, ésta, en cambio, desciende hasta las almas concretas y ofrece un medio suficiente para demostrar todas las afecciones pasivas que brotan de ellas. Sin embargo, esta respuesta cae fuera del contexto.

Otros responden que Aristóteles está hablando de una causa que es al mismo tiempo efecto y causa. Tal es la actividad y, hablando en general, el fin; Aristóteles toca esos dos conceptos al principio de ese capítulo.

La razón es que la actividad, en cuanto es efecto, es más clara

notior; inquantum vero est finis, rem a priori ostendit, quoniam ex fine maxime noscitur quidditas rei; et quamdiu finis ignoratur, nondum censetur perfecte cognita rei essentia. Unde in hac una demonstratione videtur Aristoteles demonstrationem ab effectu et a causa comprehendisse.

20 Quae sententia cum grano salis intellecta admitti posset. Primo ergo negari non debet demonstrationem in se simpliciter esse a posteriori, nam medium ipsius est quid posterius quam animae quidditas; neque ordo ad operationem est causa finalis quidditatis animae, sed est finis secundarius consequens primum finem animae, qui est dare esse composito. Unde Aristoteles, infra, *cap. 4,*[165] expresse docet animam in vivente habere rationem triplicis causae, nempe formalis, inquantum dat esse; efficientis, inquantum est principium operandi; finalis, inquantum omnes potentiae et operationes ordinantur ad illius perfectionem; non ergo / operatio est primus finis animae secundum se sumptae, sed *P38v*
potius e converso. Quoad nos tamen, seu in ordine ad existentiam, dici potest quod operatio est finis animae, et quod facta est propter operationem; et ita quoad nos demonstratio erit per causam, non tamen in se et simpliciter.

21 N o t a ad intelligentiam quod non quidquid est causa finalis actionis agentis est etiam causa finalis quidditatis rei secundum se sumptae, ut verissimum est hominem esse creatum a Deo intellectualis naturae, quia ordinavit illum ad <visionem> Dei consequendam; tamen homo secundum se non ideo est intellectualis naturae, quia est creatus a Deo ad illum finem, ⌊quin⌋ potius, quia secundum se intellectualis naturae erat, ideo aptus fuit ut propter illum finem crearetur.

Similiter est verum terram fuisse creatam gravissimam, quia fuit creata ut esset in infimo loco, tamquam substentaculum aliarum rerum; [secundum se] tamen terra non ideo est gravis, quin potius, quia ex natura sua gravis est, ideo fuit apta ut ordinaretur ad illum finem.

351 vero est *om. P.* 352 noscitur *S,* cognoscitur *P.* 354 Aristoteles *add.* et *P.*

20 356 sententia... salis *S,* solutio recte *P.* 356 ergo *S,* enim *P.* 358 nam *S,* enim *P.* 358 quam *om. P.* 358 quidditas *S,* quidditate *P.* 358 neque *S,* nec *P.* 361 expresse *S,* aperte *P.* 362 nempe *S,* scilicet *P.*

21 370 Nota... intelligentiam *S,* Pro cuius intelligentia notandum est *P.* 370-1 actionis *S,* altioris (!) *P.* 372 ut verissimum *S,* Unde verissimile *P.* 372 a Deo *om. P.* 373 illum *add.* Deus *P.* 373 ad... consequendam *S,* ad beatitudinem *P.* 373 visionem] divisionem (!) *S, om. P.* 374 a Deo *om. P.* 375 quin *P,* qm (=quoniam) *S.* 376 ideo *om. P.* 378 creata *om. P.* 378 infimo *S,* novissimo *P.* 378 loco *add.* ut esset *P.* 379 secundum se *P, om. S.* 379 terra *om. P.* 379 quin potius *S,* immo *P.*

[165] *De an.* 415 b 7-28

a nuestro conocimiento; pero en cuanto es fin manifiesta la cosa *a priori,* puesto que es sobre todo por el fin como se llega al conocimiento de la esencia de la cosa y en tanto se desconozca el fin nadie piensa que se ha llegado todavía al perfecto conocimiento de la esencia de la cosa. En esta demostración unitaria parece haber abarcado Aristóteles la demostración a partir del efecto y a partir de la causa.

20 Esta opinión, entendida con una cierta benevolencia, podría admitirse. En primer lugar, no hay razón para negar que la demostración en sí considerada, sin más, sea una demostración *a posteriori,* pues su término medio es posterior a la esencia del alma. Además la ordenación a la acción no es la causa final de la esencia del alma, sino que es un fin secundario derivado del fin primario del alma, que es dar el ser al compuesto. Líneas más abajo enseña Aristóteles, *cap. 4,* expresamente que en el alma del ser vivo va implicado el aspecto de tres causas: la formal, en cuanto da el ser, la eficiente, en cuanto es principio de actividad, y la final, en cuanto que todas las facultades y acciones están ordenadas a la propia perfección del alma. Por consiguiente, la actividad no es el fin primario del alma en sí misma considerada, sino más bien al revés. Sin embargo, respecto a nuestro conocimiento, es decir, en orden a la realidad existencial, se puede decir que la actividad es fin del alma. Bajo este aspecto la demostración será por vía causal; pero no, si se considera en sí, sin más.

21 Téngase en cuenta, en orden a aclarar conceptos, que no todo lo que es causa final de la acción de un sujeto en actividad es también causa final de la esencia de la cosa en sí misma considerada. Es mucha verdad que Dios ha creado al hombre con una naturaleza intelectual, puesto que lo ha ordenado a alcanzar la visión de Dios. Sin embargo, el hombre, en sí mismo considerado, no posee una naturaleza intelectual precisamente por haberlo creado Dios para ese fin. Antes al contrario, justo porque en sí mismo considerado posee una naturaleza intelectual, por eso fue apto para ser creado con ese fin.

De modo semejante, es verdad que la tierra ha sido creada dotada de un enorme peso, porque ha sido creada para estar colocada en el lugar más profundo sirviendo de base a todas las demás cosas. Sin embargo, la tierra, considerada en sí misma, no está dotada de peso por esa razón; antes al contrario, justamente por estar naturalmente dotada de peso, por eso fue apta para ser ordenada a ese fin.

22 Quapropter advertendum est aliud esse considerare rem secundum se, aliud prout cadit sub intentione agentis. Saepe enim quidditas rei secundum se non habet causam finalem, vel non habet talem, et ut cadat sub intentione agentis habet illam. Et tunc demonstratio procedens a fine non est simpliciter a priori secundum se, est tamen quoad nos aliquo modo, quia consideramus res prout existentes sunt et factae. Dixi autem "saepe", et "non semper", quia res imperfectae, quae ex natura sua ordinantur ad aliud ut ad finem —et in hoc consisitit earum essentia, ut sunt accidentia, potentiae, et similia—, tales etiam res habent causam finalem suae / *P39* quidditatis, et in illis sumi potest demonstratio a priori ex fine.—Et hoc probat secundum argumentum cum confirmatione. / *S23* Anima etiam inter res imperfectas annumeratur, et eius primarius finis est dare esse composito, et ab illo potest etiam sumi demonstratio a priori; tamen ordo ad operationem non est finis animae secundum se, sed quoad nos; et ideo demonstratio ⌊procedens⌋ ex tali ordine reddit causam quoad nos, non tamen simpliciter et secundum se.

23 Et ita est interpretandus Aristoteles quandoquidem de illius sententia aperte constat; et exemplum eius hoc etiam innuit, quia reddit causam quoad nos.

24 Tetigimus materiam hanc in *cap. De ad aliquid,* et in *1 Posteriorum,* loco statim citato, et in fine *Posteriorum,* agentes de Sapientia. Vide dicta illis locis, et haec et illa melius intelligentur.

---

22 386 aliquo *S,* aliqu° [=aliquando (!)] *P.* 386 modo *om. P.* 387 autem *om. P.* 387 imperfectae *S,* imperfectior *P.* 388 ordinantur *S,* ordinatur *P.* 389 et similia *S,* etc. *P.* 389 etiam *om. P.* 392 inter *add.* has *P.* 392 annumerantur *S,* enumerantur *P.* 393 etiam *om. P.* 395 procedens *P,* per accidens (!) *S.*

23 397 ita... interpretandus *S,* sic debet interpretari *P.* 398 aperte *S,* alibi *P.*

24 400 materiam hanc *S,* hoc *P.* 400 Ad aliquid *S,* relatione *P.* 400 in^{2} *om. P.* 401 loco... citato *S,* infra citando *P.* 402 illius loci *S,* ibi *P.*

22 Por lo tanto, se ha de tener en cuenta que una cosa es considerar algo en sí mismo y otra considerarlo como término al que se dirige la intención del sujeto activo. Con frecuencia la esencia de la cosa, en sí misma considerada, no tiene causa final o no la tiene determinada, pero la puede tener como término al que se dirige la intención del sujeto activo. En tal caso la demostración que procede a partir de un fin no es sin más, si se considera en sí misma, una demostración *a priori*. Lo es de alguna manera con respecto a nuestro conocimiento, porque consideramos las cosas en su realidad existencial y fáctica. He dicho "con frecuencia" y no "siempre", porque las cosas imperfectas que por su naturaleza están ordenadas a otro como a su fin —y en esto consiste su esencia; es el caso de los accidentes, facultades y otros por el estilo—, esas cosas tienen también una causa final de su esencia. En estos casos es posible, a partir del fin, una demostración *a priori*. Esto es lo que prueba el segundo argumento juntamente con la razón confirmativa. El alma está también clasificada entre las cosas imperfectas y su fin primario es dar el ser al compuesto. De él puede también derivar una demostración *a priori*. Sin embargo, la ordenación a la actividad no es el fin del alma en sí misma considerada, sino con respecto a nuestro conocimiento. Por eso una demostración que proceda a partir de esa ordenación, sólo con respecto a nuestro conocimiento da con una causa, pero no si se la considera en sí misma, sin más.

23 En este sentido se ha de interpretar a Aristóteles. Su pensamiento no deja lugar a dudas. Por lo demás, el ejemplo que aduce deja entrever lo mismo, puesto que da a conocer una causa solamente con respecto a nuestro conocimiento.

24 Esta cuestión la hemos examinado ya en el capítulo *De ad aliquid* y en el *lib. 1* de los *Posteriores,* en el pasaje que acabo de citar, y al final de los *Posteriores,* al tratar de la Sabiduría. Véase lo que dejamos dicho allí y entenderemos mejor tanto aquello como lo que acabamos de decir.

DISPUTATIO SECUNDA

De substantia trium animarum in particulari

Aristoteles in hoc *secundo capite*[1] divisionem animae in vegetativam, sensitivam, et rationalem aperte insinuat, ut diximus,[2] et omnium membrorum definitiones assignat. Idcirco antequam ad potentias deveniamus, de substantia uniuscuiusque animae dicere instituimus. De qua re ex Aristotele habemus ea quae praecedenti *disputatione* citavimus,[3] et praeterea haec quae ex *tertio capite,*[4] et ex principio *quarti* colligi possunt.[5]

/P r i m a c o n c l u s i o : Plantae universae vere vivunt, quan- **P39v**
doquidem principium ⌊nutritionis⌋ habent.

S e c u n d a c o n c l u s i o : Vivere ab hoc principio viventibus primo convenit, nutritiva namque anima et caeteris inest, et prima est, et maxime communis vis et <potentia> qua cuncta viventia vivunt.

T e r t i a c o n c l u s i o : Anima sensitiva est quae est principium sentiendi, saltem per sensum tactus.

Q u a r t a c o n c l u s i o : Anima intellectiva est id quo intelligimus.

Q u i n t a c o n c l u s i o : Istae animae ratione semper differunt, loco vero non semper.

S e x t a c o n c l u s i o : Animae plantarum et quaedam animae animalium divisibiles sunt, et in potentia plures.

---

2 substantia *S,* essentia *P.* 3 hoc *S, d.* (=dicto) *P.* 4 aperte *om. P.* 4 diximus *S,* dictum est *P.* 5 Idcirco *S,* Et ideo *P.* 6 dicere instituimus *S,* dicendum est *P.* 7 qua re *S,* quo *P.* 7 ea quae *S,* dicta in *P.* 7-8 citavimus *om. P.* 8 ex principio *om. P.* 10 Prima *praem.* Est ergo *P.* 11 nutritionis *P,* motionis (!) *S.* 12 ab *S,* ob *P.* 12 principio *S,* principium *P.* 14 et... vivunt *om. P.* 14 potentia] potentię *S, om. P.* 17-18 intelligimus *add.* primo *P.*

---

[1] *De an.* B 2: 413 b 12 s

[2] d. 1, q. 3 (3.ª concl.): lin. 158 sqq.

[3] d. 1, q. 4. *Cfr. supra not.* 100; 103.104; 161.165

[4] *De an.* B 3: 414 a 29-b 19; b 32-415 a 13

[5] *De an.* B 4: 415 a 14-b 28

DISPUTA SEGUNDA

Sobre la sustancia de las tres almas en particular

Aristóteles apunta abiertamente en este segundo capítulo la división del alma en vegetativa, sensitiva y racional, como ya hemos dicho, y añade las definiciones de cada uno de los miembros. Por esto hemos determinado tratar de la sustancia de cada alma antes de pasar a tratar de las potencias. Sobre este punto nos proporciona Aristóteles lo que hemos citado en la *disputa* precedente, así como las conclusiones siguientes que podemos deducir del *capítulo tercero* y del comienzo del *cuarto.*

Primera conclusión: Todas las plantas viven verdaderamente, puesto que poseen el principio de la nutrición.

Segunda conclusión: Ése es el principio que pertenece en primer lugar a los vivientes, puesto que el alma nutritiva se incluye en las demás y es la fuerza y potencia primera por la que viven todos los vivientes.

Tercera conclusión: El alma sensitiva es el principio del sentido, siquiera sea el sentido del tacto.

Cuarta conclusión: El alma intelectiva es aquella mediante la cual entendemos.

Quinta conclusión: Estas almas se distinguen siempre con distinción de razón, pero no siempre de lugar.

Sexta conclusión: Las almas de las plantas, así como algunas almas de animales, son divisibles y más de una en potencia.

S e p t i m a [c o n c l u s i o] : Praeter has animas nulla est alia.

O c t a v a c o n c l u s i o : Sicut in figuris quae prior est continetur in potentia in posteriori, ut triangulus in quadrangulo, ita hic inferior anima continet superiorem, ut sensitiva vegetativam, et intellectiva utramque.—Haec Aristoteles.

QUAESTIO 1.ª

Utrum forma, quae est principium nutritionis, sit vera anima, atque adeo res habens illam vere vivat

1 Quod inter res naturales sint quaedam habentes vim intrinsecam ad se nutriendum et augendum, quia evidentissimum est, ideo in quaestionem non vertitur. Constat enim plantam in parva quantitate terrae ⌊insertam⌋ continuo crescere, semperque alimento indigere, atque / adeo *S23v* ab intrinseca quadam virtute nutriri. An vero hoc sit sufficiens ad rationem vitae, et an tale principium ut sic sit anima, illud in quaestionem verti potest; et merito. /

1.° Quia illa actio communis est rebus inanimatis: ignis etiam *P40* se nutrit.

Et r a t i o n e etiam patet, quia nutriri et augeri non est nisi ad maiorem quantitatem produci; quaelibet autem res naturalis virtutem habet producendi ⌊se⌋ ad quantitatem perfectam; [ergo].

Et c o n f i r m a t u r. Nam ⌊esse⌋ principium alicuius actionis tendentis ad qualitatem non est sufficiens ad rationem animae; ergo nec esse principium actionis tendentis ad quantitatem.—Si forte d i c a s nutritionem non esse per se ad quantitatem, sed ad substantiam, tunc melius viget argumentum, nam res inanimes etiam habent virtutem aggenerandi partiales substantias sibi similes.

D i c e s differentiam esse in modo.—S e d c o n t r a. Nam differentia viventium a non viventibus est differentia non tantum specifica, sed etiam gradualis. Transcendunt enim res viventes, et gradum quemdam superiorem constituunt. Differentia autem graduum attenditur penes differentiam operationum, et non solum penes diversitatem modorum, nam haec differentia est minima omnium, quae reperitur inter res etiam sola specie differentes.

---

23 conclusio *P, om. S.* 25 hic *om. P.* 27 Haec Aristoteles *om. P.*

1 2-3 atque... vivat *om. P.* 5 evidentissimum *S,* evidens *P.* 5 ideo *om. P.* 6 Constat *S,* Patet *P.* 6 in... quantitate *S,* parvae quantitatis *P.* 7 insertam *P,* insuctam (!) *S.* 7 semperque *S,* et *P.* 8 quadam *om. P.* 8 sit sufficiens *S,* sufficiat *P.* 9 principium *add.* et (!) *S.* 11 ignis *add.* enim *P.* 11 etiam *om. P.* 14 produci *S,* perduci *P.* 15 producendi *S,* perducendi *P.* 15 se *P,* sed (!) *S.* 15 ergo *P, om. S.* 16 Et *om. P.* 16 esse *P,* est *S.* 20 melius *S,* magis *P.* 20 inanimes *S,* inanimatate *P.* 22 Sed *om. P.* 26-7 modorum *S,* modi *P.* 28 etiam *om. P.* 28 sola *S,* solum *P.*

Séptima conclusión: No existe alma alguna fuera de éstas.

Octava conclusión: Así como en las figuras la que es primero se contiene en la que es después, como el triángulo está contenido en el cuadrado, así aquí el alma inferior contiene a la superior, como la sensitiva a la vegetativa, y la intelectiva a ambas. Esto enseña Aristóteles.

CUESTIÓN 1.ª

¿Es verdadera alma la forma que constituye el principio de la nutrición, de modo que viva verdaderamente el sujeto que la posee?

1 No es materia de discusión, por ser algo sumamente evidente, que existen entre los seres naturales algunos dotados de la facultad intrínseca de nutrirse y desarrollarse. Porque consta que una planta introducida en un palmo de tierra, crece contínuamente, necesita siempre del alimento y se nutre gracias a una cierta virtud intrínseca. Sin embargo, puede discutirse si esto es suficiente para la noción de vida y si tal principio, en cuanto tal, sea alma; y con razón.

1.º Aquella acción es común a las cosas inanimadas, pues el fuego también se nutre.

Y también se muestra evidentemente por la razón, puesto que alimentarse y aumentar no es otra cosa que adquirir una cantidad mayor; pues bien, cualquier cosa natural posee la virtud de adquirir una cantidad perfecta.

Una razón confirmativa es que no es suficiente para el concepto de alma el ser principio de alguna acción que tiende a la cualidad; luego ni tampoco ser un principio de acción que tiende a la cantidad.— Si se alega que la nutrición no mira por sí a la cantidad, sino a la sustancia, entonces la objeción parece todavía más fuerte, porque también las cosas inanimadas poseen la virtud de engendrar sustancias parciales semejantes a sí mismas.

Responderás que la diferencia consiste en el modo, pero es al revés, porque la diferencia entre los vivientes y los no vivientes no es diferencia sólo específica, sino también gradual. Porque los vivientes trascienden y constituyen un cierto grado superior. Ahora bien, la diferencia de grados se considera según la diferencia de actividades, y no sólo según la diversidad de los modos, ya que esta diferencia es la menor de todas y se encuentra incluso entre cosas que no difieren sino por la especie.

2.° arguitur. Nam modus ipse operandi, in plantis inventus, docet illas operationes non procedere a vita. Sunt enim opera mortua, sicut opera ignis. Et si discurramus per omnes vegetabilium operationes, nullam invenimus quae non ⌊sit⌋ communis rebus inanimatis. Trahere enim aliud commune ⌈opus⌉ est. Ignis enim trahit alimentum, et magnes ferrum. Deinde alterare illud et disponere, et tandem sibi assimilare, manifeste etiam est commune opus. Ergo nullum restat quod sit opus animae/.

3.° Si forma vegetativa esset anima, planta viveret, essentque *P40v* perfectiores caelo; ergo non possent produci ab illo, quod est contra experientiam.

4.° Omnis res naturalis appetit suum bonum; ergo res quae conveniunt in eodem modo appetitus, ⌊conveniunt⌋ etiam in eodem gradu naturae; huiusmodi autem sunt vegetabilia et res inanimes; ergo.

5.° Anima vegetativa non est separabilis ab operatione; sed hoc est de ratione animae; ergo.

2 In hac quaestione fuit antiquorum sententia opinantium plantas non vivere, quam refert Albertus, *lib. De plantis,* in principio;[6] et Plutarchus, *lib.* ⌊*5*⌋ *De placitis philosophorum, cap. 26*;[7] Clemens Alexandrinus, ⌊*lib.*⌋ *8 Stromatum*;[8] Galenus, *lib. De substantia naturalium facultatum*;[9] Theodoretus, *lib. 5 De curatione graecarum affectionum,*[10] tribuit hoc Stoicis, quod videtur sequi D. Augustinus, *lib. De spiritu et anima, cap. 8* et *14*[11] —si illius est opus—; et *lib. 7 Genesis ad litteram, cap. 16* et *17*[12] in illud: "Spiravit in faciem eius spiraculum vitae", inquit: "Si nobis / tantum esset motus plantarum, non diceretur homo factus *S24* in animam viventem".

3 Prima conclusio: Forma vegetativa est vere anima. Unde illa ex se sufficit ad constituendam rem viventem. Quapropter plantae vivunt.

---

29 ipse *om. P.* 31 sicut *S,* et (!) *P.* 32 invenimus *S,* inveniemus *P.* 32 sit *P,* fit (!) *S.* 33 aliud *add.* ut cibum *P.* 33 commune *P,* communis *S.* 34 Deinde *S,* Etiam *P.* 34 tandem *om. P.* 35 manifeste etiam *om. P.* 37 forma... viveret *S,* formae vegetativae essent animae et plantae viverent *P.* 37 essentque *S,* ergo essent *P.* 41 conveniunt *P,* convenit *S.* 41 etiam *om. P.* 42 res inanimes *S,* inanimata *P.*

2 45 opinantium *om. P.* 46 quam *S,* ut *P.* 46 Albertus *S,* Aristoteles (!) *P.* 46 et *om. P.* 47 5 *P,* 1 *S.* 48 lib. *P,* cap. (!) *S.* 48 substantia *om. P.* 49-50 Theodoretus... Stoicis *om. P.* 50 sequi *S,* imitari *P.* 52 inquit *S,* ait *P.* 53 nobis *S,* in nos (!) *P.* 53 esset *S,* inesset *P.*

3 55 Prima *praens.* Sit tamen *P.* 55 vere *S,* vera *P.* 56 Quapropter *S,* Quare *P.*

---

[6] *De veg. et plantis* I 1, 2; o. c., t. 10, pp. 3 sqq.

[7] O. c., p. 354

[8] PG 9, 574 sq.

[9] *Fragm. de subs. nat. fac.*: o. c., f. 30v. *Cfr. De nat. fac.* I 1: o. c., 1.ª Cl. f. 290 F

[10] *Sermo V: De natura hominis*: o. c., f. 46v

[11] Ps. Augustinus: PL 40, 784; 789

[12] VII 16, 22: PL 40, 363 [In cap. 17 huius libri Augustinus de plantis non loquitur]

2.° Se objeta. El mismo tipo de actuar hallado en las plantas nos enseña que estas actividades no proceden de la vida, porque son muertas como la acción del fuego. Y si recorremos todas las actividades de los vegetales, no hallamos ninguna que no sea también común a las cosas inanimadas. Porque el atraer es una actividad común. También el fuego atrae su alimento, y el imán, el hierro. Además, transformar el alimento, disponerlo y finalmente asimilarlo es manifiestamente una función común. Luego nada hay que sea obra del alma.

3.° Si la forma vegetativa fuese alma, la planta viviría y serían ellas más perfectas que el cielo; luego no podrían ser producidas por él, lo cual contradice a la experiencia.

4.° Toda cosa natural apetece su propio bien; luego las cosas que convienen en la misma forma de apetito convienen también en el mismo grado de naturaleza; tales son los vegetales y las cosas inanimadas.

5.° El alma vegetativa no es separable de su actividad. Ahora bien, esto pertenece a la noción de alma.

2 Entre los antiguos hubo en esta cuestión la opinión de que las plantas no viven, como refieren Alberto, *De plantis,* al principio, Plutarco, *lib. 5 De placitis philosophorum, cap. 26*; Clemente Alejandrino, *Stromatum, lib. 8*; Galeno, *De substantia naturalium facultatum*; Teodoreto en *De curatione graecarum affectionum, lib. 5,* atribuye esta doctrina a los estoicos, la cual parece seguir S. Agustín, *De spiritu et anima, cap. 8* y *14,* si es que se trata de una obra suya; y en *De Genesi ad litteram, lib. 7, cap. 16* y *17* comenta la frase: "Spiravit in faciem eius spiraculum vitae", diciendo: "Si no poseyésemos nosotros más que el movimiento de las plantas, no se diría del hombre que fue constituido en alma viviente".

3 Conclusión primera: El alma vegetativa es verdaderamente alma. Por lo cual ella por sí misma basta para constituir un ser viviente. Por consiguiente, las plantas tienen vida.

Haec conclusio est iam certa, quam late probat Aristoteles, *lib.* illo *De plantis.*[13] Tenet D. Dionysius, *De divinis nominibus, cap. 6:*[14] "Plantae —inquit— secundum ultimam resonantiam vitae habent vivere". Idem D. Augustinus, *1 De civitate, cap. 20;*[15] *lib. 11, cap. 16.*[16] Colligitur ex illo *1 Cor* 15:[17] "Tu quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur." Et ⌈ex⌉ *Psalmo 77:*[18] "Occidit in grandine vineas eorum." Et ex illo *<Joannis>:*[19] / "Nisi granum frumenti cadens in **P41** terra mortuum fuerit..." Non enim occiditur aut moritur nisi quod habet vitam.

R a t i o n e arguitur:

⌈1.°⌉ Nam vivere dicitur res illa quae ab intrinseco potest se movere aliqua specie motus, ut supra[20] diximus ex communi hominum conceptione; sed plantae se ab intrinseco movent nutritione et augmentatione; ergo vivunt.

2.° Gradus viventium est quidam gradus rerum superans gradum inanimatarum; sed omnia ⌊vegetabilia⌋ sunt in hoc gradu superiori; ergo vivunt. Pater minor, nam res inanimatae talem habent naturam, quod si habeant suas qualitates naturales et naturalem locum, quantum est de se manebunt perpetuo eodem modo absque ulla mutatione intrinseca; at vero ⌊vegetabilia⌋ transcendunt hunc modum essendi nam licet constituantur in omni perfectione sua tam accidentali quam substantiali, nihilominus non cessant ab actione, sed ab intrinseco semper agunt et patiuntur; ergo habent modum essendi distinctum ab inanimatis; ergo sunt in superiori gradu, atque adeo in gradu viventium.

3.° Ut patet ex definitione animae. Est enim principium vegetandi vera forma, atque adeo verus actus primus, ut de se constat; corpus autem quod actuat est organicum; ergo. Minorem probat Aristoteles, hic, *cap. 1;*[21] et *2 De partibus animalium, cap. 10,*[22] ait omnia ⌊vegetabilia⌋ habere saltem duas partes organicas: ⌊alteram⌋ qua cibum ⌊capiant⌋; ⌊alteram⌋ qua excrementa emittant. Et subdit: "Stirpium itaque genus, nam id quoque vivere fatemur. Locum supervacui excremen/ti nullum habent. Cibum enim ⌊concoctum⌋ ex terra hauriunt, sed **P41v**

58 iam *om. P.* 58 late *om. P.* 59 illo *S,* 1 *P.* 59 Tenet *om. P.* 61 Idem *om. P.* 64 Joannis] Math. *S,* Mathaei *P.* 65 terra *S,* terram *P.* 65 occiditur aut *om. P.* 67 arguitur *S,* etiam probatur conclusio *P.* 68 nam *om. P.* 69 hominum *S,* omnium *P.* 72 quidam *om. P.* 73 inanimatarum *S,* inanimatorum *P.* 73 vegetabilia *P,* vegetativa *S.* 77 vero *om. P.* 77 vegetabilia *P,* vegetativa *S.* 79 nihilominus *om. P.* 80 distinctum *add.* et superiorem *P.* 83 ut *om. P.* 84 ut... constat *om. P.* 86 hic *add.* lib. 2 *P.* 87 vegetabilia *P,* vegetativa *S.* 87 alteram *P,* altera *S.* 88 capiant *P,* capiat *S.* 88 alteram *P,* altera *S.* 90 concoctum *P,* cogitum (!) *S.*

[13] 815 a 10-15; 815 b 35-816 b 22
[14] VI § 1: PG 3, 856 B: κατ' ἔσχατον ἀπήχημα τῆς ζωῆς ἔχουσι τὸ ζῆν.
[15] CChL 47, 22, 23-29 (PL 41, 34)
[16] CChL 48, 336, 1-5 (PL 41, 331)
[17] *1 Cor* 15,36
[18] *Ps* 47,47
[19] *Io* 12,24
[20] d. 1, q. 1: lin. 37 sqq.
[21] *De an.* 412 a 19-b 6
[22] 655 b 29-32

Esta conclusión es cierta, como ampliamente demuestra Aristóteles en *De plantis*. Mantiene esta doctrina S. Dionisio, *De divinis nominibus, cap. 6,* "Las plantas —dice— tienen vida, según el significado último de vida". También Agustín, *De Civitate, lib. 1, cap. 20*; *lib. 11, cap. 16.* Se deduce igualmente de *1 Cor*: "No se vivifica lo que tú siembras, a no ser que antes muera". Y del *Salmo* 77: "Mató con granizo sus viñas". Y de aquello de S. Juan: "Si el grano de trigo que cae en tierra no muere...". Puesto que no se mata o muere sino lo que tiene vida.

Hay argumentos de razón.

1.º Se dice que vive aquello que se puede mover intrínsecamente con alguna especie de movimiento, como antes dijimos apoyándonos en la concepción común de los hombres; ahora bien, las plantas se mueven intrínsecamente por la nutrición y el desarrollo; luego viven.

2.º La clase de los seres vivos es una clase superior a la de los inanimados; ahora bien, todas las plantas están situadas en esta clase superior; luego viven. La premisa menor es manifiesta, porque las cosas inanimadas poseen tal naturaleza que, en caso de alcanzar sus cualidades naturales y su lugar natural, de por sí permanecerán perpetuamente del mismo modo, sin mutación alguna intrínseca; en cambio, las plantas trascienden este modo de ser, puesto que, aun constituidas en toda su perfección, ya sea accidental, ya sustancial, sin embargo, no cesan en su acción, sino que siempre actúan y reciben la acción intrínsecamente; luego poseen un modo de ser distinto del de los seres inanimados; luego las plantas están situadas en una clase superior, en concreto en la clase de los vivientes.

3.º Se evidencia por la definición de alma. Porque el principio de la vegetación es verdadera forma, así como también verdadero acto primero, como por sí mismo consta. Y el cuerpo en este caso actuado es orgánico. Demuestra la premisa menor Aristóteles en este lugar, *cap. 1*; y en *De partibus animalium, lib. 2, cap. 10,* dice que todas las plantas poseen al menos dos partes orgánicas: una que recibe el alimento, otra que expulsa los residuos. Y añade: "Así ocurre también con la especie de las plantas, ya que también éstas afirmamos que viven. No hay lugar en ellas para supérfluo residuo, pues toman de la tierra el alimento

vice excrementi semina et fructus emittunt".[23] Id p a t e t e x p e r i e n t i a , nam in arbore sunt radices, folia, etc., quae habent diversa officia, atque adeo sunt organa distincta. T a n d e m testimonium vitae vegetabilium praebet ⌊modus⌋ nutritionis et generationis in illis ⌊inventus⌋. Nutriunt enim se quadam proportione observata in omnibus suis partibus, ut *1 De generatione* exposuimus, in quo ab inanimatis differunt. Et hinc est / quod habent determinatum tempus, et certum terminum *S24v* augmenti; habent etiam certam figuram, et determinatam vitae periodum. Quaedam enim ⌊vegetatibilia⌋ per annum tantum, ⌊alia⌋ per longissimum tempus durant; generant etiam per quamdam seminis emissionem. Qui modus generationis est proprius viventium, ut infra[24] dicetur.

4 S e c u n d a c o n c l u s i o : Anima vegetativa est prima omnium et fundamentum aliarum.

⌊Est ex⌋ Aristotele hic,[25] et infra, *lib. 3, cap. ultimo.*[26] Et i n d u c t i o n e est clara, nam viventia omnia vel sunt plantae, vel animalia, vel homines; et haec omnia habent animam vegetativam.

R a t i o n e p r o b a t u r .

1 . ° Ex parte formae, quia inter gradus rerum est essentialis ordo et immutabilis, nam semper inferior supponit superiorem; isti autem tres gradus: vegetantium, sentientium, et ratiocinantium sunt essentialiter inter se subordinati, nam quod perfectius est supponit minus perfectum, sicut differentia supponit genus, et sicut omnes alii gradus supponunt gradum corporeum, nec potest ⌊aliquis⌋ eorum nisi in corpore reperiri.

S e c u n d a r a t i o sumitur ex parte materiae, nam / omne *P42* vivens et sentiens requirit corpus organicum mixtum ex quattuor qualitatibus, nam omnis sensus requirit hanc complexionem; corpus autem organicum et mixtum non potest esse sine mutua actione et passione membrorum; et ideo omne vivens habens tale corpus indiget virtute ad restaurandum damnum quod ex illa actione provenit; et ideo debet habere vim nutriendi se.

---

91 Id *S*, Idem *P*. 92 folia *om. P.* 94 modus *P*, modum *S*. 94-5 inventus *P*, inventum *S*. 95 quadam *om. P.* 95 observata *S*, servata *P*. 96 ut *add.* in *P*. 96 exposuimus *S*, ostendimus *P*. 97 certum *om. P.* 99 vegetabilia *P*, vegetativa *S*. 99 alia *P*, alie *S*. 101-2 infra dicetur *S*, supra diximus *P*.

4 104 aliarum *add.* est *P*. 105 Est ex *P*, e. *S*. 105 et *om. P.* 106 est clara *S*, patet *P*. 106-7 animalia *add.* bruta *P*. 107 omnia *om. P.* 107 animam vegetativam *S*, vegetandi vim *P*. 108 Ratione *praem.* Quod, *add.* etiam *P*. 110 nam *S*, *enim P*. 111 ratiocinantium *S*, intelligentium *P*. 112 quod *om. P.* 112 est *om. P.* 112-3 minus perfectum *S*, imperfectius *P*. 113 differentia... genus *S*, differentiam genus (!), supponit *P*. 113 alii *S*, hi *P*. 114 gradum *om. P.* 114 aliquis *P*, alicui (!) *S*. 116 nam *S*, enim *P*. 118 nam *S*, enim *P*. 120 indiget virtute *S*, requirit virtutem *P*. 121 quod... provenit *om. P.* 122 vim *S*, virtutem *P*.

---

[23] *Ib.* 655 b 32-36
[24] d. 4, q. 9.
[25] *De an.* 415 a 1 sq.; a 23-b 2; 413 a 31-b; b 5 sq.
[26] *De an.* 434 a 22-26

cocido, pero en lugar de residuo emiten semillas y frutos". También la experiencia nos lo evidencia porque en el árbol hay raíces, hojas, etc., que desarrollan funciones diversas y que son por tanto órganos distintos. En fin, la forma de nutrición y de generación observada en las plantas da testimonio de la vida de ellas. Todas sus partes se nutren siguiendo una proporción determinada, como expusimos en el *lib. 1 De generatione,* en lo cual se diferencian de los seres inanimados. De ahí que tengan un tiempo determinado y un límite en su desarrollo; también poseen una figura determinada y un determinado período vital. Pues algunas plantas duran solamente un año, mientras que otras duran un tiempo muy prolongado; y también engendran mediante cierta emisión de semilla, forma de generación que es propia de los vivientes, como luego se dirá.

4 Conclusión segunda. El alma vegetativa es la primera de todas y fundamento de las demás.

Es doctrina de Aristóteles tomada de este lugar y del *libro 3, cap. último.* Por inducción sabemos que todos los seres vivos o son plantas o animales u hombres, y todos ellos poseen alma vegetativa.

Se demuestra por la razón.

1.º A partir de la forma, porque entre las clases de seres existe un orden esencial e inmutable, porque siempre el inferior supone el superior; estas tres clases, la de los seres que vegetan, la de los que sienten y la de los que raciocinan, están esencialmente subordinadas entre sí, porque lo más perfecto supone lo menos perfecto, como la diferencia supone el género, y como todas las demás clases suponen la clase de lo corpóreo, y así ninguna de ellas puede encontrarse más que en un cuerpo.

La segunda razón se toma a partir de la materia. Porque todo viviente y sentiente requiere un cuerpo orgánico mezcla de cuatro cualidades, pues todo sentido requiere semejante complexión; pero un cuerpo orgánico y complejo no puede subsistir sin mutua acción y pasión de sus miembros; y por tanto todo viviente dotado de tal cuerpo necesita de la virtud de restaurar el daño que proviene de aquella acción; y por lo mismo debe poseer la capacidad de nutrirse.

3.° Ex parte finis arguitur: Sensus, et maxime gustus et tactus, deserviunt animali ad corporis conservationem, ad sumptionem alimenti, et ad discernendum inter alimenta; ergo si sensus ordinantur, ut ad finem, ad melius exsequendam actionem nutritivam, illa necessario supponi debet in omni sentienti.

5 Tertia conclusio: Anima vegetativa separabilis est a sensitiva et rationali; unde per se sumpta quemdam gradum viventium constituit.

Est contra aliquos qui asseruerunt plantas habere animas sensitivas, et tactum, et voluptatem, et distinctionem sexuum.

Refert Aristoteles, *lib. 1 De plantis.*[27] Tribuit eam Anaxagorae, Empedocli et Platoni, qui in hoc distinguebant plantas ab animalibus, quod animalia habent ingenium acutum, plantae vero obtusum et dormientem. Sed conclusio est Aristotelis et omnium.

Et patet, ⌈1.°⌉, experientia clara, nam omne quod sentit, habet tactum; quod autem habet tactum, habet dolorem et voluptatem; quod vero habet dolorem vel voluptatem, habet aliqua signa externa vel motum quo illa significat; animal vero, quamtumvis imperfectum, si dolore afficitur, illud significat vel vociferando vel alio modo, et dum voluptatem capit dilatatur aut garrit; at vero / plantae nullum signum *S25* habent voluptatis nec doloris; ergo nec / [sensum, nec] animam sensitivam *P42v*; ergo, etc.

2.° arguitur ⌈ex⌉ Aristotele, *5 De generatione animalium, cap. 1,*[28] nam omnia quae habent sensum, habent somnum et vigiliam; plantae vero haec non habent, nam omnia quae dormiunt expergisci possunt; plantae vero minime id possunt.

3.° arguitur ex dictis, nam licet gradus specificus inseparabilis sit a generico, tamen gradus genericus, quantum est de se, separabilis est ab specifico. Qua ratione gradus rei corporeae separabilis est a gradu viventis; sed gradus vegetabilium comparatur ut genus ad gradum sensitivum; ergo.

---

123 arguitur *add.* nam *P.* 126 necessario *om. P.*

5 129 unde *S,* ideo *P.* 129 quemdam *om. P.* 131 aliquos... asseruerunt *S,* asserentes *P.* 131-2 animas sensitivas *S,* animam sensitivam *P.* 132 et¹ *om. P.* 133 1 *om. P.* 133 Plantis *add.* et *P.* 134 distinguebant *S,* distinguebat *P.* 135 ingenium *S,* sensum *P.* 135-6 et dormientem *om. P.* 136 Sed *S,* Tamen *P.* 136 omnium *S,* communis *P.* 137 clara *om. P.* 139 vero *S,* autem *P.* 139 dolorem... voluptatem *S,* ista *P.* 139 vel² *S,* aut *P.* 141 afficitur *S,* afficiatur *P.* 141 vel... modo *S,* aliquo modo *P.* 142 dilatatur... garrit *S,* similiter *P.* 142 at *om. P.* 142-3 nullum... doloris *S,* hoc non habent *P.* 143 sensum... nec *P, om. S.* 145 arguitur *S,* arguit *P.* 146 nam *om. P.* 146 vigiliam *S,* vigilantiam *P.* 147 vero haec *S,* autem hoc *P.* 147 nam *S,* enim *P.* 148 minime *S,* non *P.* 149 ex dictis *om. P.* 151 est² *om. P.* 151 gradu *add.* rei *P.* 152 gradum *om. P.*

---

[27] 815 a 15-26 [28] 778 b 19-779 a 26

3.° Se arguye a partir del fin. Los sentidos, y sobre todo el gusto y el tacto, sirven al animal para conservar su cuerpo, recibir los alimentos, y para discernir entre ellos; luego si los sentidos están ordenados a la mejor ejecución de la acción nutritiva como a su fin, es necesario que se suponga ésta en todo ser dotado de sentidos.

5 Tercera conclusión. El alma vegetativa es separable de la sensitiva y de la racional; luego por sí misma constituye cierta clase de seres vivos.

Esta conclusión se dirige contra algunos que afirmaron que las plantas poseen alma sensitiva y tacto y placer y distinción de sexos.

Refiere esta opinión Aristóteles, *De plantis, lib. 1,* quien la atribuye a Anaxágoras, Empédocles y Platón, los cuales distinguían las plantas de los animales en que los animales poseen ingenio agudo, en tanto que las plantas lo poseen obtuso y dormido. Pero tanto Aristóteles como la mayoría de los autores afirman esta conclusión.

Se demuestra, 1.°, experimentalmente, porque todo lo que siente posee tacto; y lo que posee tacto también tiene dolor o placer; mas lo que tiene dolor o placer tiene algunos signos externos o movimientos por los que delata aquello; ahora bien, el animal, por imperfecto que sea, si sufre dolor, lo manifiesta mediante gritos o de otra manera, mientras que, si experimenta placer, se dilata o grita; pero las plantas no dan signo alguno de placer ni de dolor; luego tampoco poseen ni sentido ni alma sensitiva.

2.° Se argumenta con Aristóteles, *lib. 5 De generatione animalium, cap. 1,* por el hecho de que todos los seres que tienen sentido poseen sueño y vigilia; pero las plantas no tienen nada de eso, porque todo lo que duerme se puede despertar, en tanto que las plantas en modo alguno pueden hacerlo.

3.° Se argumenta partiendo de lo arriba dicho. Porque, aunque el grado específico sea inseparable del genérico, sin embargo, el genérico, por sí mismo, es separable del específico. De este modo la clase de lo corpóreo es separable de la clase de lo vivo; ahora bien, la clase de los vegetales es un género comparado con la clase de lo sensitivo.

6 D i c e s : Tamen omnia ⌊vegetabilia⌋ debent percipere alimentum sibi proportionatum; ad percipiendum autem tale alimentum indigent tactu; [ergo].—R e s p o n d e t u r : Ad percipiendum perfecto quodam modo erat necessarius tactus, tamen ad simpliciter trahendum alimentum et convertendum illud non fuit necessarius, maxime in plantis quae, cum valde materiales sint, terrestri quodam nutriuntur alimento, quod sibi semper habent coniunctum, et trahunt illud absque discretione boni vel mali; nam quod possunt convertere naturaliter trahunt, non vero aliud quo nutriri non possunt; ut ignis trahit oleum, et illo ⌊nutritur⌋, non vero lapidem, [quia non est aptus] ad sui nutritionem.

7 A d a r g u m e n t a. A d p r i m u m bene responsum est quod ⌊vegetabilia⌋ differunt ab inanimatis in modo nutritionis, quia, ut dictum est *cap. 1 De generatione,* inanimata nutriunt se mortuo modo, animata vero vitali modo.

I t e m , [in] inanimatis illa actio per se versatur circa extrinsecam materiam, et magis tendit ad generationem [similis, quam ad propriam perfectionem agentis; in vegetabilibus vero / actio nutriendi per se tendit ad perfectionem nutriti, ad consummationem illius et ad generationem] alterius, media formatione fructuum et seminum. ***P43***

Unde a d r e p l i c a m primi argumenti, r e s p o n d e t u r quod modus operandi aliquando elevat rem ad alium gradum, ut cognitio sensitiva et intellectiva conveniunt in ratione cognitionis, et differunt in modo, tamen quia ille modus facit rem esse alterius superioris ordinis, ideo principium illius constituit alium gradum rerum. Sic in proposito, operationes vegetativae animae, licet secundum genus videantur convenire cum operibus inanimatorum, tamen secundum proprias rationes valde differunt, et superant illas.

A d s e c u n d u m patet ex dictis, nam trahere alimentum ad omnes partes, et distribuere illud per omnia membra, unicuique tribuendo quod illi sat est, opus est vitae. Unde Aristoteles, 2 *De generatione animalium, cap.* <6>,[29] ait animam distribuere alimentum, sicut pater-

6 154 vegetabilia *P,* vegetativa *S.* 155 autem *S,* vero *P.* 156 ergo *P, om. S.* 156 quodam *om. P.* 157 erat *S,* est *P.* 157 alimentum *om. P.* 158 fuit *S,* est *P.* 158 necessarius *S,* necesse *P.* 159 materiales *S,* terrestres *P.* 160 discretione *S,* iudicio *P.* 162 non possunt *S,* nequeunt *P.* 162 nutritur *P,* nutritis (!) *S.* 163 vero *add.* trahit *P.* 163 quia... aptus *P, om. S.* 163 ad... nutritrionem *S,* suae nutritioni *P.*

7 164 Ad argumenta *S,* solvuntur argumenta. Ad 1m (*in margine*) *P.* 164 quod *om. P.* 165 vegetabilia *P,* vegetativa *S,* 165 differunt *S,* differre *P.* 165-6 dictum est *S,* diximus *P.* 166 cap. *om. P.* 166 nutriunt se *S,* nutriuntur *P.* 166 animata *S,* viventia *P.* 167 vero *S,* autem *P.* 168 in *P, om S.* 169-71 similis... generationem *P, om. S.* 174 alium *S,* altiorem *P.* 176 rem *S,* actionem *P.* 176 alterius *om. P.* 178 secundum genus *om. P.* 179 operibus *S,* operationibus *P.* 180 illas *S,* illa *P.* 181 ad *S,* per *P.* 182-3 unicuique... est *S,* etc. *P.* 183 Unde *S,* Ideo *P.* 184 6] 36 *S,* 3 *P.*

[29] 744 b 16-21

6 Replicarás: No obstante, todos los vegetales deben recibir el alimento que les es adecuado; pero para recibir semejante alimento necesitan del tacto.—Se responde: Para recibirlo de modo perfecto es necesario el tacto, pero no lo es para atraer simplemente sus alimentos y transformarlos, sobre todo en las plantas que al ser tan materiales se nutren de cierto alimento terrestre, que siempre encuentran unido a ellas, y se lo atraen sin discernir si es bueno o malo, pues naturalmente atraen todo lo que pueden asimilar y no aquello de que no se pueden nutrir, como el fuego atrae el aceite y se nutre de él, pero no atrae la piedra para nutrirse, porque no es apta para ello.

7 Respuesta a los argumentos. Al primero se ha respondido convenientemente diciendo que las plantas difieren de las cosas inanimadas en el modo de nutrición porque, como se ha dicho en *De generatione, cap. 1,* lo inanimado se nutre de una manera muerta, lo animado, en cambio, de forma vital.

Además, en los inanimados aquella acción se dirige de por sí a la materia extrínseca y más bien tiende a la generación de lo semejante que a la propia perfección del agente; en cambio en las plantas la acción de nutrir tiende de por sí a la perfección de lo que se nutre, a la perfección suya y a la generación de otro ser mediante la formación de frutos y semillas.

A la réplica del primer argumento respondemos que el modo de actuar a veces eleva la cosa a otro grado. Así el conocimiento sensible y el intelectual convienen en su carácter de conocimiento y difieren en el modo; pero, como el modo hace que la cosa sea de otro orden superior, el principio del mismo constituye otro orden de cosas. Así, en la cuestión propuesta, las operaciones vegetativas del alma, aunque en cuanto al género parezcan convenir con las obras de los seres inanimados, sin embargo se diferencian mucho por sus características propias y superan a aquéllas.

La respuesta al segundo argumento es clara por lo dicho: Es una acción vital el atraer alimento a todas las partes y distribuirlo por todos los miembros, asignando a cada uno lo suficiente. Por lo cual dice Aristóteles, *lib. 2 De generatione animalium, cap. 6,* que el alma distribuye el alimento como un padre de familias prudente que da el alimento

familias prudens qui cibum optimum dat filiis, deteriorem servis, vilissimum animalibus brutis, ita, etc. Idem, *3 De partibus animalium, cap. 4* et *5.*[30] Licet ergo in inanimatis reperiatur aliqualis attractio unius rei ad aliam, non tamen haec quae in vivente fit. Similiter disponere rem aliquam ad con/versionem in similem substantiam commune est *S25v* inanimatis, tamen disponere illam heterogeneo modo, intrinsece sumendo illud et coquendo bis et ter si fuerit necesse, illud proprium est viventis.

Ad tertium, in libris *De Caelo.*[31] Vide.

Ad quartum, concedo ⌊vegetabilia⌋ et inanimata convenire in modo appetitus. Omnia enim haec appetunt sine actu elicito; et ideo Aristoteles[32] dixit quod appetitus supponit sensum, negatur tamen quod omnia / quae conveniunt in modo appetitus, conveniant etiam *P43v* in gradu essendi, nam ille modus appetendi consequitur formam secundum rationem universalissimam, nam eo ipso quod aliquid habet esse, appetit suam perfectionem naturaliter; tamen si perfectio appetita sit alterius ordinis et rationis, etiam ipsum ens appetens erit nobilioris rationis, quamvis modus appetendi [non] sit nobilior.

8 Quintum argumentum petit, an anima vegetativa sit actus primus separabilis ab operatione, nam hoc multi putant esse de ratione animae, ut praecedenti *disputatione* dictum est.[32a]

Ad quod dicitur, ⌊1.°⌋, aliquas esse operationes a quibus numquam est separabilis anima vegetativa, nempe a continua alteratione alimenti vel alterius quod suppleat vicem alimenti.—Et hoc est quod Aristoteles [ait], *1 De generatione,*[33] et hic, *cap. 4,*[34] quod vivens quamdiu vivit, tamdiu nutritur. Idem Themistius,[35] Albertus,[36] Averroes,[37] alii, supra, *cap. 1.*

Dico tamen, 2.°, quod ⌊vegetabilia⌋ cessant ab aliquibus operibus suis, nom ⌊tam⌋ propter dominium [et] ⌊perfectionem⌋, quam propter defectum virtutis vel aliquod impedimentum.

---

186 animalibus *om. P.* 186 ita *add.* anima *P.* 186 cap. *om. P.* 187 aliqualis *om. P.* 187-8 unius... aliam *om. P.* 188 vivente *S,* viventibus *P.* 191 illud *S,* illam *P.* 191 coquendo *S,* decoquendo *P.* 191 si... necesse *om. P.* 192 vide *S,* responsum est *P.* 193 Ad quartum *add. in marg. a. m.*: q. 5, fo. 51 ad 3m et 4 *S.* 193 vegetabilia *P,* vegetativa *S.* 198 ipso *om. P.* 200 ipsum *om. P.* 200 ens *S,* res *P.* 201 non *P, om S.*

8 203 nam *S,* enim *P.* 204 praecedenti disputatione *S,* supra *P.* 205 Ad... dicitur *S,* Dico tamen *P.* 205 1° *P, om. S.* 206 numquam *S,* non *P.* 206 nempe *S,* scilicet *P.* 208 ait *P, om. S.* 208 generatione *add.* cap. 5 *P.* 209 Averroes *add.* et *P.* 211 tamen *om. P.* 211 vegetabilia *P,* vegetativa *S.* 211-2 operibus *S,* operationibus *P.* 212 tam *P,* tñ *S.* 212 et *P, om. S.* 212 perfectionem *P,* perfectionis (!) *S.* 213 aliquod *S,* aliud *P.*

---

[30] 668 a 16-21; Cor, principium: 665 b 5-667 b 14

[31] 269 b 13-17; 284 a 27-35

[32] *De an.* 414 b 14 sqq.

[32a] d. 1, q. 2: nn. 9-14

[33] 322 a 24 sq.

[34] *De an.* 415 a 25; b 25-28; 416 b 9 sqq.; b 14 sq.

[35] *De an.* II 8; 14; 17: o. c., pp. 252 sq.; 257 sq.; 260 sq.

[36] *De an.* II 1, 6: o. c., t. 5, p. 202 (comm. 14)

[37] *De an.* II 4, 47: o. c., f. 1v.—O. c. (ed. Crawford), p. 202, 13 sq.

mejor a los hijos, el inferior a los criados, y el más vil a los brutos animales. Lo mismo dice en *lib. 3 De partibus animalium, cap. 4* y *5*. Así, pues, aunque se observe en los seres inanimados alguna atracción de una cosa a otra, no es la misma que se realiza en el ser vivo. De semejante modo, el disponer una cosa para convertirla en sustancia semejante es común a los seres inanimados, pero el disponerla de modo heterogéneo, asumiéndola en su interior y cociéndola dos y tres veces si fuere necesario, es propio de los seres vivos.

Al tercer argumento respondemos remitiendo a los libros *De Caelo.*

Al cuarto, concedo que las plantas y los seres inanimados convienen en el modo de apetecer, pues todos ellos apetecen sin acto elícito. Y por eso Aristóteles dijo que el apetecer supone el sentido. Pero se niega que todo lo que conviene en el modo de apetecer convenga también en el grado de ser; porque aquel modo de apetecer deriva de la forma según su concepto universalísimo, pues, por lo mismo que algo posee el ser, apetece naturalmente su perfección; sin embargo, si la perfección apetecida es de otro orden y razón, también el mismo ser que apetece será de una razón más noble, aunque el modo de apetecer no sea más noble.

8 El quinto argumento pregunta si el alma vegetativa es acto primero separable de la operación, pues muchos creen que esto es del concepto del alma, como se ha dicho en la *disputa* precedente.

A esto respondemos, 1.º, que hay algunas actividades de las que nunca es separable el alma vegetativa, a saber, de la continua alteración del alimento o de aquello que haga las veces del alimento.—Y esto es lo que enseña Aristóteles, *lib. 1 De generatione,* y aquí, en el *cap. 4,* al decir que el ser vivo se nutre mientras vive. Lo mismo Temistio, Alberto, Averroes, y otros, en la obra antes citada, *cap. 1.*

Digo, en segundo lugar, que las plantas cesan en algunas de sus obras, pero no tanto por haber logrado el dominio y la perfección sobre ellas, como por un defecto de virtualidad o por algún impedimento.

E x p l i c a t u r. Nam vivens augetur et tamdiu cessat ab actione. Id tamen provenit ex defectu, quia iam non potest tantum convertere in suam substantiam quantum amittat. Unde adhuc hoc proprie non est cessare ab operatione, nam, ut *1 De generatione* dictum est, auctio et nutritio eadem est actio, et tantum differunt per comparationem ad id quod perditur, nam si hoc sit minus dicitur augmentatio, si ⌊maius⌋ decretio, si aequale status; quamdiu autem virtus ⌊auctiva⌋ manet integra semper aequaliter agit et convertit, nam est [agens et] virtus naturalis; si ergo cessat au/gere est quia debilitatur; non ergo [provenit] *P44* ex dominio et perfectione.

Similiter plantae aliquando producunt fructus, et ad perfectum statum perducunt; aliquando vero cessant ab hoc opere, non tamen ex dominio, sed quia virtus naturalis ad hanc operationem est determinata. Habet enim aliqua planta virtutem ad producendum fructus tantae quantitatis et non maioris; ideo postquam produxit fructus in ea quantitate, cessat augere illos ex limitatione virtutis; aliquando etiam provenit, quod planta ⌊operetur⌋ vel non ex diversa influentia solis et stellarum, nam quodam tempore non potest [planta] / maturascere *S26* fructus, quia non iuvatur a calore solis, aliquando vero potest, quia iuvatur; saepe provenit ex arte. Unde universaliter variatio operationum in vegetabilibus inventa provenit vel ex intrinseca limitatione seu debilitatione suae virtutis, vel ex variatione materiae aut causarum universalium adiuvantium. Verum est tamen quod ista omnia ita sunt ab auctore naturae ordinata et in tali gradu et ordine constituta, ut sint apta ad eam variationem efficiendam, quae necessaria erat ad perfectionem universi, usum hominum, et conservationem istarum rerum.

D i c o tamen, 3 . °, quod, licet forma vegetativa non sit actus primus ab intriseco separabilis, nihilominus est vera anima, quia illud non est de ratione animae.

---

214 Explicatur *add.* hoc *P.* 214 tamdiu *om. P.* 214-5 ab actione *S,* augeri *P.* 215 ex defectu *S,* non ex dominio, sed *P.* 215 tantum *S,* plus *P.* 216 quantum *S,* quam *P.* 216 Unde adhuc *om. P.* 216 hoc *add.* tamen *P.* 217 dictum est *S,* diximus *P.* 219 nam *S,* enim *P.* 219 maius *P,* minus (!) *S.* 220 decretio *S,* diminutio *P.* 220 status *S,* nutritio *P.* 220 autem *om. P.* 220 auctiva *P,* activa (!) *S.* 221 agens et *P, om. S.* 222 augere *S,* augeri *P.* 222 provenit *P, om. S.* 226 hanc operationem *S,* hunc effectum *P.* 227 producendum *S,* producendos *P.* 228 ideo *praem.* et *P.* 229 augere *S,* auctio *P.* 229 illos *om. P.* 230 operetur *P,* operitur *S.* 231 nam *S,* enim *P.* 231 planta *P, om. S.* 232 calore *om. P.* 232 solis *S,* sole *P.* 232 vero *om. P.* 233 saepe *add.* etiam *P.* 234 vel *om. P.* 236 adiuvantium *S,* iuvantium *P.* 236 tamen *om. P.*

Me explico: El ser vivo aumenta hasta que cesa en esa acción; pero esto proviene de un defecto, de que ya no puede convertir en sustancia propia tanto cuanto pierde. Por lo cual, aun esto no es propiamente cesar en la operación, porque, como se ha dicho en *1 De generatione,* el crecimiento y la nutrición son la misma acción y sólo difieren por comparación con lo que se pierde, porque si es menos, se llama crecimiento; si es más, se llama disminución; si es igual, permanencia. Mientras la virtud de crecimiento sigue íntegra, actúa siempre uniformemente y transforma, porque es un agente y una virtud natural; luego si deja de producir crecimiento es señal de que se debilita, y no por efecto de un dominio y una perfección.

De modo semejante las plantas producen algunas veces frutos y los llevan a un perfecto desarrollo; otras veces, en cambio, cesan en esta operación, pero no por un efecto de dominio, sino porque la virtud natural está determinada a esta actividad. Al poseer alguna planta la virtud de producir frutos de tal tamaño y no mayor, una vez que ha producido frutos de ese tamaño, deja de hacerlos crecer por la limitación de su facultad. A veces también sucede que la planta actúa o no, según la diversa influencia del sol y las estrellas porque en cierto tiempo no puede la planta hacer madurar sus frutos por no ayudarle el calor del sol, y en otras ocasiones puede porque la ayuda; muchas veces se debe al cultivo. De modo que, en resumen, podemos decir que la variación de las actividades observadas en el reino vegetal procede o bien de la intrínseca limitación o debilitación de su facultad o bien de la variación de la materia o de las causas universales coadyuvantes. Pero también es cierto que todas estas cosas han sido ordenadas por el autor de la naturaleza de tal forma y constituidas en tal grado y orden, que sean aptas para sufrir la variación que era necesaria para la perfección del universo, el uso de los hombres y la conservación de las mismas cosas.

En tercer lugar digo que, aunque la forma vegetativa no sea acto primero intrínsecamente separable, sin embargo es verdadera alma, porque aquello no pertenece al concepto del alma.

QUAESTIO 2.ª

Utrum forma quae est principium sentiendi sit vera anima

1 De forma quae est principium sentiendi facilius multo persuaderi potest esse veram / animam; id tamen in quaestionem vertimus, non *P44v* tam propter rei difficultatem, quam ad doctrinae complementum, et ut nonnulla, quae occurrere possunt, explicemus.

2 A r g i t u r tamen in partem negativam, primo, quia omnis anima est principium alicuius actionis vitalis; sed haec forma non est huiusmodi; ergo. Probatur minor, quia tantum est principium sensationis et motus localis; sentire autem non est agere, sed recipere; ergo non est actio vitalis; ergo forma, quae est principium sentiendi, ratione illius, non habet esse principium actionis vitalis, nec vero ratione motus localis, quia hic communis est rebus etiam inanimatis.

Et c o n f i r m a t u r. Nam anima est actus primus separabilis ab operatione; sed haec forma non est huiusmodi, quia naturaliter agit; ergo.

3 In hac quaestione est omnium philosophorum, immo omnium hominum, ⌊communis⌋ sententia, quod haec forma est vera anima, et quod bruta vivunt, eo quod istam animam participant.

4 Unde sit c o n c l u s i o p r i m a : Forma sensitiva est vera anima.

P a t e t , ⌈1 . °⌉, ex prima definitione animae; haec autem forma requirit corpus nimis organicum, et quanto plura organa corpus habet est signum perfectioris animae, ut patet discurrendo per omnia animalia; ergo.

I t e m , 2 . °, ex secunda definitione, nam operatio vitalis est illa quae a principio intrinseco eius in quo est active procedit, non per resultantiam aliquam, sed proprie et per se; huiusmodi autem est operatio sensuum, ut in nobis experimur; et operatio ab appetitu elicita, quae / a cognitione procedit; et localis motio, cuius principium est *S26v*

---

1 3 quae... sentiendi *S*, sensitiva *P*. 3 multo *om. P*. 4 id... vertimus *S*, Sed tamen quaerimus modo *P*. 5 ad *S*, propter *P*. 6 nonnulla *S*, aliqua *P*. 6 quae *add.* hic *P*. 6 explicemus *S*, explicentur *P*.

2 7 Arguitur... quia *S*, primo ergo arguitur pro parte negativa *P*. 11 actio *S*, actus *P*. 11 quae... sentiendi *om. P*. 12 vero *om. P*. 13 rebus *om. P*. 14 Et *om. P*. 14 Nam *om. P*. 16 ergo *add.* etc. *P*.

3 17-8 immo... hominum *om. P*. 18 communis *P*, concois (?) *S*. 18 quod *S*, quia *P*. 19 participant *S*, participent *P*.

4 Unde *S*, Quapropter *P*. 23 perfectioris *S*, perfectionis *P*. 24 ergo *om. P*. 25 2° *S*, patet *P*. 25 nam *S*, enim *P*. 27 aliquam *om. P*. 28 ab appetitu *S*, appetibus *P*. 28 elicita *om. P*. 29 a *S*, ex *P*. 29 motio *S*, motus *P*.

CUESTIÓN 2.ª

Sobre si la forma que es principio del sentido es verdadera alma

1 Podemos persuadirnos fácilmente de que el principio del sentido es verdadera alma, pero vamos a discutirlo, no tanto por la dificultad del tema, como para dar complemento a esta doctrina y para explicar algunas cosas que nos pueden salir al paso.

2 Se argumenta en favor de la parte negativa, en primer lugar, porque toda alma es principio de alguna acción vital. Ahora bien, esta forma no es tal. Se demuestra la premisa menor. Este principio es únicamente principio de la sensación y del movimiento local; pero sentir no es actuar sino recibir, luego no es una acción vital; luego la forma que es principio de la sensación no tiene, por este concepto, el ser principio de acción vital; ni tampoco por razón del movimiento local, porque éste es común también a las cosas inanimadas.

Y una razón confirmativa es que el alma es acto primero separable de la actividad, pero esta forma no es tal porque actúa naturalmente.

3 En este problema, es opinión común de todos los filósofos, más aún de todos los hombres, que esta forma es verdadera alma y que los brutos viven porque participan de esta alma.

4 Luego la conclusión primera es la siguiente: La forma sensitiva es verdadera alma.

Es evidente, 1.º, partiendo de la primera definición de alma. Esta forma requiere un cuerpo orgánico muy complicado, y es signo de perfección del alma el que tenga cuantos más órganos, como se ve discurriendo por todos los animales.

2.º, partiendo de la segunda definición. Porque es actividad vital aquélla que procede activamente del principio intrínseco del sujeto en que se halla, y no por alguna redundancia, sino propiamente y por sí; ahora bien, tal es la actividad de los sentidos, como en nosotros experimentamos; y tal la actividad que brota de la pulsión apetitiva procedente

cognitio [et appetitus] ut fit in animalibus; ergo forma, quae est principium / istarum actionum, est vera anima. *P45*

3.°, alia via arguitur, quia non fit transitus ab extremo ad extremum nisi per medium; sed imperfectissimum viventium est quod vegetari tantum potest; perfectissimum autem quod ratione utitur; et inter haec habent medium res sentientes; ergo, si in duobus extremis reperitur vera anima, etiam in mediis. Mirabile enim esset quod principium vegetandi esset vera anima, et non principium sentiendi, quod est multo perfectius.

5 S e c u n d a c o n c l u s i o : Huiusmodi animam participant omnia quae habent aliquem sensum.

Haec est contra Philoponum, hic, *fol. 36, col. 4,*[38] [qui] tenet quod ea quae tantum habent sensum tactus non sunt vera animalia, sed quasi media inter plantas et animalia; unde "plantanima" ea vocat.

Sed conclusio est certa. Aristoteles[39] enim hic saepe ait quod sicut ⌊vegetabilia⌋ constituuntur per principium nutritionis, ita tactus est principium quod constituit animal, id est, principium tactus.

Et r a t i o etiam est clara, nam ex operatione et potentia cognoscitur rei essentia; sed tactus est verus sensus, et operatio illius est vera cognitio et sensatio; ergo forma quae est principium illius est vera anima.

I t e m , res habens tactum habet operationem quamdam altioris rationis, quam sint omnes operationes plantarum; ergo sunt in altiori gradu essendi; ergo in gradu animalium.

6 T e r t i a c o n c l u s i o : Anima sensitiva, quantum est de se, est separabilis ab anima rationali, quamvis non e contrario.

7 P r i m a p a r s c o n c l u s i o n i s disolvit quaestionem illam, an bruta habeant sensitivam animam.

Et p r o b a t u r . Quia principium sentiendi secundum propriam rationem superat prin/cipium vegetandi, nam hoc est nimis materiale; *P45v*

---

30 et appetitus *P, om. S.* 32 alia via *om. P.* 34 autem *S,* vero *P.* 35 sentientes *S,* sensitivae *P.* 37 esset *S,* sit *P.* 37 et non *S,* non vero *P.*

5 41 Haec *om. P.* 41 hic *om. P.* 41 qui *P, om. S.* 42 quod *om. P.* 42 tactus *om. P.* 42 sunt *S,* esse *P.* 44 Sed *S,* Tamen *P.* 44 hic *om. P.* 45 vegetabilia *P,* vegetativa *S.* 45 principium nutritionis *S,* nutritionem *P.* 46 principium... constituit *S,* primum constituens *P.* 48 est² *om. P.* 52 sint *S,* sunt *add.* illae *P.* 53 animalium *S,* animantis *P.*

6 55 ab *S,* a *P.* 55 anima *om. P.*

7 36 illam *add.* scilicet *P.* 59 nam *S,* quia *P.*

---

[38] *De an.* II, o. c., f. [38ᵛ], col. 2

[39] *De an.* B 2: 413 a 20-b 10; B 3: 414 a 3. 33 sq.; B 4: 416 b 9 sqq. Γ 12 434 a 21-30; Γ 13: 435 a 12 sq.

del conocimiento; y también el movimiento local cuyo principio es el conocimiento y la pulsión apetitiva, como es el caso de los animales; luego la forma que es principio de semejantes acciones es verdadera alma.

3.º Se argumenta, además, por otro camino: Porque no se realiza el paso de un extremo a otro sino por el medio; ahora bien, el ser vivo más imperfecto es el que sólo puede nutrirse, y el más perfecto, en cambio, el que se vale de la razón; entre ambos ocupan el medio los seres dotados de sensación; luego, si en ambos extremos se encuentra verdadera alma, también en el medio. Porque sería sorprendente que el principio vegetativo fuese verdadera alma y no lo fuese, en cambio, el principio sensitivo, que es mucho más perfecto.

5 Segunda conclusión: Todos los seres que poseen algún sentido participan de esta alma.

Esta doctrina se dirige contra Filópono quien sostiene en este pasaje, *fol. 36, col. 4,* que los seres que únicamente poseen el sentido del tacto no son verdaderos animales, sino como un término medio entre plantas y animales, por lo que los llama "plantanima".

Pero la conclusión es cierta. Aristóteles dice aquí una y otra vez que así como las plantas están constituidas por el principio de la nutrición, así el tacto es el principio que constituye al animal, es decir, el principio del tacto.

La razón es clara, pues por la actividad y la potencia se conoce la esencia de la cosa; ahora bien, el tacto es verdadero sentido y su actividad verdadero conocimiento y sensación; luego la forma que es principio de tal actividad es verdadera alma.

Asimismo, lo que tiene tacto posee una actividad de orden más elevado que todas las operaciones de las plantas, luego está en un grado más alto de ser, o sea, en el grado de los animales.

6 Tercera conclusión: El alma sensitiva es de por sí separable del alma racional, aunque no al contrario.

7 La primera parte de la conclusión resuelve la cuestión de si los brutos poseen alma sensitiva.

Y se demuestra, porque el principio sensitivo supera por su mismo concepto el principio vegetativo, que es muy material, por lo que ejerce sus actividades mediante cualidades materiales y comunes; en cambio,

unde per qualitates materiales et communes sua opera exercet; at vero principium sentiendi magis abstrahit a materia, et per species intentionales et superiores potentias exercet actus suos; at vero principium sentiendi superatur a principio ratiocinandi, quia hoc operatur per potentiam immaterialem sine instrumento corporeo, quia actio eius est immaterialis; at vero actio sensuum est intrinsece organica et corporea; ergo principium sentiendi constituit gradum sentientium superiorem ⌊gradu⌋ vegetabilium, et inferiorem gradu ratiocinantium. / S27 Quilibet autem gradus minus perfectus est separabilis ⌊a perfectiori⌋, ut patet inductione, nam gradus corporis est separabilis a gradu vegetantium, et iste [a] gradu sentientium; iste etiam a gradu ratiocinantium.

Et r a t i o a p r i o r i est, quia gradus imperfectior comparatur ad ulteriorem tamquam genus ad speciem; genus autem separabile est a differentia inferiori.

I t e m est alia ratio, quia perfectum potest includere id quod minus perfectum est; tamen res minus perfecta non necessario includit, quantum est de se, id quod perfectius est, ideoque, quantum est de se, est separabilis ab illo; cumque anima sensitiva constituat gradum minus perfectum, erit separabilis a perfectiori.

8 His rationibus metaphysicis accedunt physicae quae [ex] experientia sumuntur et demonstrationes sunt. Bruta enim rationem non habent, aut bruta non sunt, et tamen sensum habent.

P a t e t, 1.°, ex modo organorum. Habent enim visum eodem modo organisatum, quo ad videndum requiritur; et auditum similiter; et interius in capite habent eadem organa et receptacula sensuum / P46 et specierum proportionaliter sicut homo; natura autem non praebet frustra aliquid; dedit ergo illis ista organa ut sentirent.

I t e m patet, quia animalia bruta sunt aliquo modo docilia, et saepe vocata eodem nomine cognoscunt vocari; quod non potest intelligi fieri sine cognitione.

I t e m, timent quando vident inimicum aut percussorem, ⌊aliquando⌋ ex natura sua, ut ovis lupum; aliquando vero ex consuetudine, ut canis timet hominem aut locum a quo [vel⌋ in quo fuit iterum et semel percussus.

61-63 magis... sentiendi *om. P.* 65 at *om. P.* 65 sensuum *S,* sensus *P.* 66 sentientium *S,* viventium *P.* 67 gradu *P,* gradum (!) *S.* 67 ratiocinantium *S,* ratiocinandi *P.* 68 minus perfectus *S,* imperfectus *P.* 68 a perfectiori *P,* ab inferiori (!) *S.* 69 nam *S,* enim *P.* 70 et *add.* rursus *P.* 70 iste *S,* hic *P.* 70 a *P, om. S.* 70 iste etiam *S,* ergo etiam hic *P.* 76 ideoque *S,* et ideo *P.* 77 cumque *S,* cum ergo *P.* 78 erit *S,* est *P.*

8 79 ex *P, om. S.* 82 eodem *S,* eo *P.* 83 quo *S,* qui *P.* 84-5 et specierum *S,* ac spirituum *P.* 87 Item *S,* Idem *P.* 87 docilia *S,* docibilia *P.* 90-1 aut... sua *om. P.* 90-1 aliquando] aliquo m° (!) *S.* 91 ut *S,* sicut *P.* 92 aut *S,* vel *P.* 92 vel *P,* et *S.* 92 iterum... semel *om. P.*

el principio sensitivo abstrae más de la materia y ejerce sus actos por especies intencionales y potencias superiores; a su vez, el principio sensitivo es superado por el principio de intelección porque éste opera por una potencia inmaterial sin instrumento corporal, ya que su acción es inmaterial. Por su parte, la acción de los sentidos es intrínsecamente orgánica y corporal; luego el principio sensitivo constituye la clase de los seres que sienten, superior a la clase de los vegetales e inferior a la clase de los seres que raciocinan. Cualquier clase menos perfecta es separable de la más perfecta, como consta por inducción, pues la clase de lo corpóreo es separable de la clase de lo vegetativo, y ésta de la clase de lo sensitivo, y ésta, a su vez, de la clase de los seres dotados de razón.

La razón *a priori* de esto es que la clase más imperfecta se compara con la ulterior como el género con la especie; ahora bien, el género es separable de la diferencia inferior.

También hay otra razón: Lo perfecto puede incluir lo menos perfecto, mientras que la cosa menos perfecta no incluye necesariamente, y por razón de su esencia, lo que es más perfecto; consiguientemente, y por lo que hace a su ser, es separable de aquello; y como el alma sensitiva constituye una clase menos perfecta, ha de ser separable de la más perfecta.

8 A estas razones metafísicas se añaden las físicas, que proceden de la experiencia y son también demostraciones. Porque los brutos no poseen razón, de lo contrario no serían brutos, y sin embargo tienen sentido.

Es evidente, en primer lugar, por la disposición de sus órganos. Pues tienen un órgano de la vista organizado de la misma manera que requiere la visión; y lo mismo el órgano del oído; y en el interior de la cabeza tienen proporcionalmente los mismos órganos y bases sensoriales y de las especies que el hombre; pero como la naturaleza no presta nada en vano, dio a los brutos estos órganos para que ejercieran la sensación.

También se ve por el hecho de que los brutos animales son de algún modo amaestrables y así perciben que se les llama cuando se les llama muchas veces por el mismo nombre; y no se puede comprender que esto ocurra sin conocimiento.

Asimismo, temen al ver al enemigo o al que les puede herir, a veces por instinto natural como la oveja al lobo; otras veces por la costumbre, como el perro teme al hombre o al lugar por el que, o en el que, fuera una y otra vez golpeado.

I t e m , omnes motus aut signa exteriora, quae in brutis videmus, demonstrant cognitionem. Quod si velimus fingere rem aliquam quae signis ostendat se sentire, nulla poterimus in ea plura fingere signa quam reperiantur in brutis; est ergo [evidens] demonstratio a posteriori illa sentire, sicut est evidens ignem calefacere. Quod si haec non est demonstratio [a posteriori], nulla est in Physica.

I t e m , quis dicat puerum ante usum rationis non sentire dolorem, aut non videre? Nullus sane mentis compos; et tunc habet se sicut brutum quoddam, quia [in] nullo opere [ratione] utitur, nec dat plura cognitionis signa quam bruta. Et idem argumentum est de homine insensato; est ergo anima sensitiva separabilis a rationali.

Difficultates autem quae ex cognitione brutorum exerceri possunt, infra [40] dicemus.

9 S e c u n d a   p a r s   c o n c l u s i o n i s , quamvis videatur / limitata *S27v* hic ab Aristotele, [41] quod in viventibus mortalibus habeat verum, non vero in immortalibus —quod forte dixit propter intelligentiam, aut, quod probabilius censeo, propter caelos, quos saepe vocat animata—, / tamen nihilominus conclusio universaliter vera est. Loquimur enim *P46v* de principio ratiocinandi quod proprie ratiocinatur in corpore.

Cuius r a t i o redditur latius infra, [42] agentes de anima rationali. Et tangit illam D. Thomas, [*1 p.*], *q. 70, a. 3*; et [*q.*] *75, a. 4,* nempe quia forma intellectiva, si unitur corpori, debet aliquo modo uti illo ad suas proprias operationes, alias inconvenienter illi uniretur; et ideo debet mediante illo recipere species rerum; hoc autem fieri non posset nisi illud esset sensitivum; et ideo principium ratiocinandi numquam separatur a principio sentiendi in corporibus.

10 Q u a r t a   c o n c l u s i o : Anima sensitiva est etiam motiva secundum locum.

P r o b a t u r . Nam quando duae potentiae sunt sibi invicem subordinatae, in eodem principio radicantur; sic autem se habent sensus et potentia motiva, nam ad eumdem finem requiruntur, nempe ad per-

---

94 aut *S,* et *P.* 94 signa *add.* omnia *P.* 96 nulla *S,* non *P.* 97 evidens *P, om. S.* 99 a posteriori *P, om. S.* 99 Physica *S,* Phĩa *P.* 101 compos *om. P.* 101 et *add.* tamen *P.* 101 habet se *S,* est *P.* 102 in *P, om. S.* 102 ratione *P, om. S.* 103 cognitionis *S,* sensationis (!) *P.* 103 bruta *S,* brutum *P.* 104 separabilis *S,* separata *P.* 105 exerceri *S,* oriri *P.* 106 dicemus *S,* dicentur *P.*

9 110 animata *S,* animatos *P.* 112 quod... ratiocinatur *om. P.* 113 ratio redditur *S,* rationem reddemus *P.* 114 D. *S,* S. *P.* 114 1 p. *P, om. S.* 114 a. 3 *om. P.* 114 nempe *S,* scilicet *P.* 115 quia *S,* quod *P.* 118 illud *S,* corpus *P.* 118 numquam *S,* non *P.* 119 corporibus *S,* corpore *P.*

10 124 nempe *S,* scilicet *P.*

---

[40] d. 5, q. 6 (4.ª conclusio)

[41] *De an.* 413 a 31 sq.

[42] *Cfr.* d. 9, q. 7

También todos los movimientos o señales externas que observamos en los brutos demuestran conocimiento. Pues, si quisiéramos imaginar alguna cosa que por señales manifieste que siente, no podremos imaginar en ella más señales de las que se observan en los brutos; luego la demostración *a posteriori* de que los brutos sienten es tan evidente como que el fuego calienta. Y si esta última no es demostración *a posteriori,* no hay ninguna en la Física.

También, ¿quién dirá que antes del uso de la razón el niño no siente el dolor o no ve? Nadie sin duda que sea normal, y sin embargo, el niño se comporta en ese tiempo como un bruto, pues en ninguno de sus actos usa de razón ni da más señales de conocimiento que los brutos. El mismo argumento se obtiene en el caso del hombre privado de razón. Por tanto el alma sensitiva es separable de la racional.

Más tarde mencionaremos las dificultades que pueden urgirse a causa del conocimiento de los brutos.

9 La segunda parte de la conclusión es universalmente verdadera, a pesar de que parece aquí limitada por Aristóteles en el sentido de que se verifica en los vivientes mortales, pero no en los inmortales. Esto lo dijo tal vez refiriéndose a la inteligencia o, lo que juzgo más probable, a los cielos, a los que a menudo califica de seres animados. Aquí hablamos del principio de intelección que razona propiamente en el cuerpo. Una explicación de esto la daremos luego con más amplitud al tratar del alma racional. Toca esta explicación Santo Tomás, *1 p., q. 70, a. 3,* y *q. 75, a. 4,* diciendo que, si la forma intelectiva está unida al cuerpo, debe usar de algún modo de él para sus actividades propias, de lo contrario no tendría por qué estar unida a él, y por eso debe recibir las especies de las cosas mediante él; pero esto no puede llevarse a cabo, a menos que el cuerpo sea sensitivo, y por esto el principio de intelección nunca se separa del principio sensitivo en los cuerpos.

10 Cuarta conclusión: El alma sensitiva es también locomotriz.

Se demuestra de este modo: Cuando dos potencias están mutuamente subordinadas, radican en el mismo principio. Así ocurre con el sentido y la potencia locomotriz, puesto que se exigen para el mismo

fecte vitam animalis tuendam; ad quem finem neque sensus sine motu, nec motus sine sensu sufficeret. Sentire enim quae ⌊prosunt⌋ et nocent nihil esset utile nisi possemus haec fugere, illa prosequi. Unde istae duae potentiae sunt tamquam duo instrumenta partialia eiusdem animae, et proportionaliter omnibus animalibus conveniunt, nam quae imperfecte tantum sentiunt, imperfecte tantum moventur: contractione tantum et dilatatione; quae vero perfectos habent sensus, perfectam habent vim motivam; ergo anima sensitiva et motiva secundum locum eadem est.

S e d c o n t r a. Ergo sensitivum et motivum secundum locum erunt unus gradus viven/tium. Quod est contra Aristotelem, *cap. 2* et P47
4.[43] Et propter hoc Aegidius, *tx. 32,*[44] inquit illas esse duas animas. Sed id est ⌊aperte⌋ contra Aristotelem, qui tantum tres numerat —*cap. 4*—, et contra rationem. Dicendum ergo sensitivum et locomotivum essentialiter esse unum gradum viventium, tamen accidentaliter numerantur ut duo gradus, ut infra latius, *q. 6,* [dicemus].

11 A d a r g u m e n t u m in principio factum respondetur quod sentire est vitaliter operari. De quo infra[45] latius. Motus item animalis etiam est opus vitae; nec est simile de inanimatis, quia haec non moventur per cognitionem et appetitum, sed per quod/dam pondus naturale. S28

I t e m, animalia movent sese, etiam si sint in ⌊perfecto⌋ statu et in loco naturali suo; inanimata vero quasi per accidens moventur, reducendo se ab imperfecto ad perfectum statum. Ad quas differentias significandas solet dici quod inanimata non se movent, sed a generante.

A d c o n f i r m a t i o n e m respondetur quod maior est falsa; et in praesenti est etiam falsa minor, nam animalia habent virtutem ad cessandum ab operibus suis pro ratione sui appetitus, non quidem cum libertate, nam libertas consistit in hoc quod positis omnibus requisitis ad agendum posset quis agere et non agere; bruta vero non sic se habent, quia naturaliter operantur, tamen cessare possunt ab

---

125 neque *S,* nec *P.* 126 prosunt *P,* pnt *S.* 126 et *add.* quae *P.* 127 duae *S,* duo *P.* 128 tamquam *S,* quasi *P.* 134 erunt *S,* erit *P.* 134 viventium *S,* viventis *P.* 134 et *add.* cap. *P.* 135 Et *om. P.* 135 32 *S,* 13 *P.* 135 inquit *S,* ait *P.* 136 aperte *P,* perte (!) *S.* 136 tantum *om. P.* 137 et... rationem *om. P.* 139 latius *S,* late *P.* 139 q. 6 *om. P.* 139 dicemus *P, om. S.*

11 140 argumentum *S,* argumenta *P.* 140 factum *om. P.* 141 etiam *om. P.* 143 per... naturale *S,* quoddam pondere naturali *P.* 144 sese *S,* se *P.* 144 perfecto *P,* perfectu *S.* 147 significandas *S,* explicandas *P.* 147 solet dici *S,* aiunt quidam *P.* 148 quod... falsa *S,* maiorem esse falsam *P.* 149 est *om. P.* 149 falsa *om. P.* 149 nam *S,* enim *P.* 150 ad cessandum *S,* caessandi *P.* 150 operibus *S,* operationibus *P.* 150 quidem *om. P.* 151 nam *S,* enim *P.*

---

[43] *De an.* 413 a 22-25; 415 b 21 sq.; *Cfr.* 414 a 31 sq.

[44] *De an.* II 31. *Textus Aegidii*: "... non ergo obstante quod triplex est anima, possunt tamen distingui quatuor gradus animatorum, quia anima sensitiva vel anima bestiarum dividitur in duos grados, quia quaedam est solum principium sentiendi, quaedam vero sentiendi et secundum locum movendi". O. c. (Venetiis 1496), f. 31, col. 2

[45] *Cfr.* d. 5, qq. 3 el 4; d. 6, q. 2

fin de proteger perfectamente la vida del animal, un fin para el que no bastarían ni el sentido sin movimiento ni el movimiento sin sentido. Porque de nada serviría percibir por el sentido las cosas que benefician y las que dañan, si no pudiéramos huir de éstas y perseguir aquéllas. Por lo que estas dos facultades son como dos instrumentos parciales de la misma alma y convienen proporcionalmente a todos los animales, porque los que sienten sólo imperfectamente, se mueven sólo imperfectamente, a saber, sólo por contracción y dilatación; pero los que poseen sentidos perfectos tienen perfecta capacidad locomotriz; luego son una misma alma la sensitiva y la locomotriz.

Pero también a la inversa: Lo sensitivo y lo que se mueve de lugar serán una sola clase de vivientes, lo cual va contra Aristóteles, *cap. 2* y *4*. Y por ello Egidio, *text. 32*, dice que se trata de dos almas. Lo cual es abiertamente contra Aristóteles que sólo enumera tres, *cap. 4*, y contra la razón. Hay que decir, por consiguiente, que lo que siente y lo que se mueve forman esencialmente una clase de vivientes, pero accidentalmente se cuentan como dos, según más tarde explicaremos más ampliamente en la *cuestión 6*.

11 Al argumento presentado al principio respondemos que la actividad sensitiva es una actividad vital, como veremos después. Y el movimiento animal es también una actividad vital, y no se le parece el de los seres inanimados, porque éstos no se mueven por conocimiento y pulsión apetitiva, sino por cierta inclinación natural.

Además, los animales se mueven aun cuando estén en perfecto estado y en su lugar natural, mientras que los seres inanimados se mueven como accidentalmente reduciéndose de un estado imperfecto al perfecto. Diferencias que suelen expresarse diciendo que los seres inanimados no se mueven sino por virtud de lo que los produce.

A la razón confirmativa digamos que la premisa mayor de aquel argumento es falsa, y en el caso presente lo es también la menor, porque los animales tienen la facultad de cesar de sus operaciones debido a su pulsión apetitiva, no ciertamente con libertad, puesto que la libertad consiste en que, después de puestos todos los requisitos para actuar, uno pueda actuar o no actuar; los brutos no se hallan en este caso, porque actúan naturalmente, pero pueden cesar de su operación, porque

operatione, quia possunt applicare potentiam ad opus, et non; ut si brutum apprehendat ut malum ambulare, potest cessare ab operatione non applicando potentiam, quamvis apprehensio sit naturalis. Si vero apprehendit ut nocivum quiescere, potest ambulare. Quae vis ad variandas operationes absque dubio est perfectio, quia licet non sit libertas, est tamen quaedam umbra illius.

Alius modus cessandi ab operatione est per somnum, qui quidem ex imperfectione provenit, tamen perfectionem / arguit et artificium *P47v* naturae in compositione istorum animalium, nam quia nimio usu vires animalis et potentiae lassantur, provisus est a natura modus, quo necessario debeant ab operatione sensitivae animae vacare, ut in solis operibus vegetativae partis anima occuparetur et recuperaret vires amissas.—Ita Aristoteles, *lib. De somno et vigilia.*[46]

Ultimo nota quamdam esse operationem sensitivae animae, quae interrumpi naturaliter non potest, ut est motus cordis. Quem Caietanus,[47] supra, vult non esse operationem animae sensitivae; sed, ut videtur, immerito, nam est operatio animae, [et] non alterius. Forte dicet procedere ab anima, non ut anima, sed ut natura, et referri in generans; tamen de nomine non <disputo>.—In hac autem operatione reperitur etiam quaedam cessatio, inquantum non continue fit, sed quiete interrumpitur, ut in *Physicis* dictum est.

QUAESTIO 3.ª

Utrum principium intelligendi hominum sit aliquid incorporeum, subsistens et immortale

1 Cognitio animae intellectivae tanto nobis difficilior est, quanto ipsa est perfectior et a materia magis elevata. Et ideo ad illius substantiam explicandam / multo plura necessaria sunt quam in aliis animabus, de *S28v* quibus non oportuit quaerere, an sint incorporeae et immortales, quia neque vestigium habent huius rei.

154-5 quia... operatione *om. P.* 156-7 Si... ambulare *om. P.* 158 absque dubio *om. P.* 158 est *add.* magna *P.* 159 quaedam umbra *S,* quoddam vestigium *P.* 160 quidem *om. P.* 161 et *add.* mirabile *P.* 164 operatione *S,* operationibus *P.* 165-6 amissas *om. P.* 166 Ita Aristoteles *S,* Vide Aristotelem *P.* 166 et vigilia *om. P.* 167 Ultimo nota *S,* Notandum tamen est *P.* 168 Quem *S,* quam *P.* 169 sed *S,* tamen *P.* 169-70 ut videtur *om. P.* 170 nam *S,* enim *P.* 170 animae *add.* et *P.* 170 et *P, om. S.* 170 Forte *om. P.* 171 procedere *S,* procedit *P.* 171 ut[1] *add.* ab *S.* 171 ut[2] *add.* est *P.* 171 et *add.* sic *P.* 171 referri *S,* refertur *P.* 172 non disputo *S,* quaestio est *P.* 172 disputo] disperto (?) *S.* 173 etiam *om. P.* 174 dictum est *S,* diximus *P.*

1 2 hominum *S,* hominis *P.* 7 immortales *S,* immateriales *P.* 8 neque *S,* nec *P.* 8 vestigium *add.* aliquod *P.* 8 rei *om. P.*

---

[46] 454 a 26-b 14

[47] *De an.* II 1, n. 19: o. c., t. II, p. 25.

pueden aplicar o no la facultad a la acción, como por ejemplo, si el bruto percibe como un mal el moverse, puede cesar de su operación no aplicando la facultad, aunque ese acto de percepción sea natural. Por el contrario, si aprehende como nocivo el reposo, puede moverse. Esta facultad de poder variar las operaciones es indudablemente una perfección, pues aunque no sea libertad, es como una sombra de ella.

Otra manera de cesar de la actividad la hallamos en el sueño, que aunque se produce ciertamente debido a una imperfección, arguye perfección y artificio de la naturaleza en la complejidad de estos animales porque, como quiera que las fuerzas y facultades del animal se fatigan por el uso excesivo, la naturaleza les ha dotado de un sistema con el que necesariamente deben suspender la actividad sensitiva, de modo que el alma se ocupe únicamente en las funciones de la parte vegetativa y recupere las fuerzas perdidas. Así lo enseña Aristóteles en *De somno et vigilia.*

Por fin, adviértase que existe una actividad del alma sensitiva que no se puede interrumpir naturalmente, cual es el movimiento del corazón, movimiento que Cayetano no quiere que sea actividad del alma sensitiva, pero, como se ve, sin razón, puesto que es actividad del alma y no de otra cosa. Tal vez objete que procede del alma no en cuanto alma, sino en cuanto naturaleza y que se refiere a lo que lo produce por generación; pero acerca del nombre no disputo. Sin embargo, en esta actividad se observa también cierta cesación en cuanto que no se lleva a cabo contínuamente, sino que se interrumpe en el descanso, como se ha dicho en la *Física.*

CUESTIÓN 3.ª

¿Es el principio intelectivo humano algo incorpóreo, subsistente e inmortal?

1 El conocimiento del alma intelectiva nos es tanto más difícil cuanto ella es más perfecta y más elevada sobre la materia. Por esto necesitamos para explicar su sustancia de muchos más elementos que en el caso de las otras almas, acerca de las cuales no valió la pena preguntarnos si son incorpóreas e inmortales porque ni siquiera tienen vestigio de ello.

2 *Ratio qua una anima dicatur materialis.*— / Ad cuius evidentiam *P48* notandum est ex *1* et *2 Physicorum*[48] quod forma non dicitur materialis, quia composita ex materia et forma, sed quia materia habet aliquam causalitatem circa illam, substentando illam. Unde de ratione materialis formae est quod a materia pendeat in esse, atque adeo quod non per se existat, sed inexistat materiae. Unde immaterialis forma dicitur non quae ex materia et forma non componitur —hoc enim commune est omnibus formis—, sed illa circa quam nullam causalitatem habet materia, et consequenter illa quae habet esse independens a materia. Unde esse immaterialem et subsistentem vel idem sunt, vel sese consequuntur. Haec autem praedicata evidenter constat non convenire formis aliorum viventium. Omnes enim illae pendent in esse a materia, ut ostendunt operationes eorum, quia omnes fiunt medio corpore tamquam instrumento.

An animae brutorum sint immortales.—Qua ratione concludit Aristoteles, *2 De generatione animalium, cap. 3,*[49] omnes animas, excepta humana, esse materiales et mortales, quia, cum operatio sequatur esse, si operatio omnis formae est materialis, ipsum esse erit materiale. Et eadem fuit sententia Platonis,[50] ut late Philoponus probat in *prooemio* librorum *De Anima,*[51] et <Bessarion> cardinalis, *lib. 2 Contra calumniatorem Platonis, cap. 7*;[52] et Marsilius Ficinus, *De theologia Platonis,*[53] licet D. Thomas, *1 p., q. 75, a. 3,* dicat secundum Platonem ⌊animas⌋ brutorum esse ⌊immortales⌋. Quod insinuat ipse *Dialogo De immortalitate animae.*[54] De qua re vide D. Thomam, *2 Contra Gentes, cap. 82.*[55]

3 In sola ergo anima humana habet locum proposita quaestio. Cuius negativa pars vera apparet:

1.° Quia si principium intelli/gendi nostri esset subsistens, non *P48v*

---

2 9 evidentiam *S*, expositionem *P*. 10 et 2 *om. P*. 14-5 immaterialis... dicitur *S*, materiales (!) formae dicentur *P*. 15 non² *om.* (!) *P*. 15 componitur *S*, componuntur *P*. 16 illa *S*, illae *P*. 16 quam *S*, quas *P*. 17 illa *S*, illae *P*. 17 habet *S*, habent *P*. 18 immaterialem *S*, immateriales *P*. 18 subsistentem *S*. subsistentes *P*. 18 vel¹ *om. P*. 18 sunt *S*, est *P*. 19 consequuntur *S*, consequitur *P*. 21 quia *S*, enim *P*. 25 humana *S*, hominis *P*. 26 operatio omnis *S*, omnis operatio *P*. 26 materialis *add.* et *P*. 26 erit materiale. Et *om. P*. 27 fuit *S*, est *P*. 27 late *om. P*. 28 et *om. P*. 28 Bessarion *S*, Basol. (?) *P*. 28 Contra *om. P*. 29 calumniatorem *S*, caelum matoris (!) *P*. 29 et *om. P*. 30 D. *S*, S. *P*. 30 a. 3 *om. P*. 30 3 *add.* (!) ad 3 *S*. 30 dicat *S*, habeat *P*. 31 animas *P*, animam *S*. 31 immortales *P*, immortalem *S*. 31 quod *add.* vehementer *P*. 31 ipse *om. P*. 32 qua *S*, quo *P*. 32 re *om. P*. 32 D. *S*, S. *P*.

3 34 humana *S*, hominis *P*. 35 apparet *S*, videtur *P*. 36 nostri *S*, nostrum *P*.

---

[48] Cfr. Suárez, *De angelis* I 5 (in ed. Lugduni: I 10, 18)

[49] 736 b 19-29

[50] *Tim.* 89 c

[51] *De an.* II: o. c., ff. [17v] sq.

[52] O. c., ff. 23-24; o. c. (ed. Moehler), II 8, 24, pp. 162-165 [*textus graecus et latinus*] (PG 161)

[53] V 14: o. c. (ed. R. Marcel), I, p. 213

[54] = *Phaedo* 77 a sqq.

[55] Quod animae brutorum animalium non sunt immortales

2 *Motivo por el que un alma se llama material.*—Hay que observar para explicar esto, conforme a lo dicho en la *Física, 1* y *2*, que no se llama material a una forma porque esté compuesta de materia y forma, sino porque la materia ejerce una cierta causalidad con respecto a ella en cuanto que la sustenta. De donde se sigue que pertenece a la noción de forma material el que dependa de la materia en su ser, el que no exista por sí misma, sino que "inexista" en la materia. Por lo mismo no se llama forma inmaterial a aquélla que no se compone de materia y forma, lo cual es común a todas las formas, sino a aquélla sobre la cual no ejerce causalidad alguna la materia y, consiguientemente, a la que posee el ser independientemente de la materia. De donde se deduce que o son una misma cosa el ser inmaterial y el ser subsistente o que se sigue lo uno de lo otro. Pero consta con evidencia que estos predicados no corresponden a las formas de otros vivientes, pues todas ellas dependen de la materia en el ser, como manifiestan sus operaciones, pues todas se realizan mediante el instrumento del cuerpo.

¿Son las almas de los animales inmortales?—Por lo cual concluye Aristóteles, *2 De generatione animalium, cap. 3,* que todas las almas, exceptuada la humana, son materiales y mortales, porque, dado que la actividad se sigue del ser, si la actividad de toda forma es material, el mismo ser será material. La misma es la doctrina de Platón, como ampliamente demuestra Filópono en el Proemio de los libros *De Anima*; y el cardenal Bessarion, *Contra calumniatorem Platonis, lib. 2, cap. 7*; y Marsilio Ficino, *De theologia Platonis*; aunque Santo Tomás, *1 p., q. 75, a. 3,* diga que, según Platón, las almas de los brutos son inmortales, como insinúa en el Diálogo *De immortalitate animae.* Véase acerca de esta cuestión Santo Tomás, *Contra Gentes, 2, cap. 82.*

3 Solamente, pues, es aplicable al alma humana la cuestión propuesta. Y parece ser verdadera la respuesta negativa por los argumentos siguientes:

1.° Si nuestro principio de intelección fuera subsistente, no sería

esset forma. Consequens est falsum; ergo. Patet sequela, nam subsistere et esse in alio sibi repugnant; sed omnis forma est in alio; ergo repugnat esse formam et esse subsistentem.

2.° arguitur: Anima nostra educitur de potentia materiae; ergo est materialis. Probo antecedens: Potest fieri actione agentis naturalis; ergo per eductionem. Probo antecedens, nam homo potest generari ab agente naturali; ergo eius forma educitur de potentia materiae. Patet consequentia, nam eodem modo generatur homo, quo alia entia naturalia.

Et confirmatur. Quia alias anima crearetur; ergo actio terminaretur / per se ad productionem partis; hoc autem est contra **S29** rationem generationis naturalis.

3.° Forma, quae multiplicatur ad multiplicationem corporis, et non alias, est materialis; huismodi ⌈autem⌉ est anima nostra; [ergo]. Patet maior, [quia] quod est immateriale est independens [in esse] a corpore; ergo et in fieri; ergo potest multiplicari et fieri per se absque corpore.

Confirmatur. Nam si anima non fit nisi cum corpore, ergo pendet ab illo aliquo modo; ergo corpus est causa illius, et non nisi materialis; omne autem quod habet causam materialem est materiale; [ergo].

4.° Intellectus in operibus suis habet maximam dependentiam a corpore. Lassatur enim lassato corpore, et ligatur ligatis sensibus, ⌊ut patet⌋ in dormiente, et in pueris —qui propter defectum sensuum non habent usum rationis—, et in insensatis. Et e contrario, aptitudo corporis confert intellectui, et in corpore melius complexionato est melior intellectus; ergo videtur intellectus potentia corporea et organica; ergo similis est anima.

Tandem confirmatur haec falsitas, nam *Eccle 3*[56] dicit: "Unus est interitus hominum et iumentorum, et aequalis utriusque conditio". Et / *Sap 2*: [57] "Ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus quasi **P49** nihil". Et *Eccle 21*: [58] "Dentes eius, dentes leonis interficientes animam hominis". Sed in contrarium est veritas.

---

37 est... ergo *S*, etc. *P*. 39 esse *om. P*. 40 arguitur *om. P*. 41 Probo antecedens *S*, Probatur consequens *P*. 42 Probo *S*, Probatur *P*. 43 educitur *add.* ab agente *P*. 44 nam *S*, quia *P*. 46 Et *om. P*. 46 quia *S*, nam *P*. 50 ergo *P*, *om. S*. 51 quia *P*, *om. S*. 51 est *add. iter. S*. 51 in esse *P*, *om. S*. esse *P*. 57 ergo *P*, *om. S*. 58 habet... dependentiam *S*, maxime pendet *P*. 60
esse *P*. 57 ergo *P*, *om. S*. 58 habet... dependentiam *S*, maxime pendet *P*. 60
ut patet *P*, et oportet (!) *S*. 61 et *add.* idem est *P*. 61 Et e contrario *S*, E contra vero *P*. 62-3 et... intellectus *om. P*. 63 et organica *om. P*. 65 Tandem *S*, etiam *P*. 65 haec *om. P*. 65 falsitas *add.* consequentis *P*. 65 dicit *S*, dicitur *P*. 67 Et *S*, Item *P*. 67 nati *S*, facti *P*. 67 hoc *S*, haec *P*. 69 Sed... veritas *subl. S*. 69 Sed *om. P*.

---

[56] *Eccle* 3,19
[57] *Sap* 2,2
[58] *Eccle* 21,3: "dentes leonis, dentes eius interficientes animas hominum"

forma. Pero la consecuencia es falsa, puesto que subsistir y existir en otro son contradictorios. Ahora bien, si toda forma existe en otro, repugna el ser forma y el ser subsistente.

2.° Nuestra alma se educe de la potencia de la materia, luego es material. Pruebo el antecedente: Puede producirse por la acción de un agente natural, luego por educción. Se prueba el antecedente, porque el hombre puede ser engendrado por un agente natural, luego su forma se educe de la potencia de la materia. La ilación es clara, porque el hombre es engendrado de la misma manera que otros entes naturales.

Y se puede confirmar, porque, de lo contrario, el alma sería creada; luego la acción se terminaría en la producción de una parte; pero esto se opone a la manera cómo se realiza la generación natural.

3.° La forma que se multiplica en la multiplicación del cuerpo, y no de otra manera, es material; pues bien, tal es nuestra alma. La premisa mayor es clara: Lo que es inmaterial es independiente en su ser del cuerpo, luego también en el llegar a ser; luego puede multiplicarse y originarse de por sí y sin necesidad del cuerpo.

Una razón confirmativa es que si el alma no llega a ser sino con el cuerpo, luego de él depende de alguna manera, luego el cuerpo es causa de ella y en sentido exclusivamente material; ahora bien, todo lo que tiene causa material es material.

4.° El entendimiento actúa con máxima dependencia del cuerpo. Se cansa si el cuerpo se ha cansado, está impedido si los sentidos están impedidos, como se ve en el que duerme y en los niños, quienes por la deficiencia de los sentidos carecen de uso de razón; también en los dementes. Por el contrario, la aptitud del cuerpo contribuye al entendimiento: En un cuerpo mejor dispuesto es mejor el entendimiento. Luego el entendimiento aparece como facultad corporal y orgánica; luego igual le ocurrirá al alma.

Una última razón confirmativa de esta falsedad nos la da el *Eclesiastés, 3*: "El hombre y la bestia tienen la misma muerte, y es igual la suerte de ambos". Y el libro de la *Sabiduría, 2*: "De nada hemos nacido, y después de esto seremos como nada". Y de nuevo el *Eclesiastés, 21*: "Sus dientes, dientes de león que matan la vida del hombre". No obstante, la verdad está en la parte contraria.

4 In hac materia fuit antiquus error Sadducaeorum qui negantes resurrectionem, ut dicitur *Act 23,* [59] simul negabant animae immortalitatem. Quos Zenon et alii sunt secuti, ut refert liber *De ecclesiasticis dogmatibus, cap. 16*; [60] et Plinius sequitur, *lib* [*7*] *Historiae, cap. 53* et *55*: [61] "omnibus —inquit— a <supremo> ⌊die⌋ eadem quae ante primum, nec magis a morte sensus ullus aut corpori aut animae quam ante natalem". Idem tenuerunt Epicurei [62] et Alexander Aphrodisius in *3 De anima,* [63] et Arabici, qui aiebant animam simul cum corpore interire, tamen postea reproduci a Deo tempore resurrectionis, ut refert Eusebius, *lib. 6 Historiae ecclesiasticae, cap. <37>,* [64] D. Augustinus, *lib. De haeresibus, cap. <83>,* [65] contra quos coactum est magnum Concilium, [66] in quo Origenes vi disputationis eos convincit, ut narrat D. Eusebius. [67]

5 Sed omissis erroribus, in decisione huius quaestionis t r i a quaerenda sunt:

1.° Quid ratio naturalis inveniri in hac re possit.
2.° Quid Aristoteles et alii philosophi invenerint.
3.° Quid fides catholica doceat.

6 **P r i m a c o n c l u s i o** sit: Evidens est ratione naturali animam humanam esse immaterialem et subsistentem.

Haec non potest demonstrari a priori a nobis, quia non com-
prehendimus animam / nostram prout in se est; est ergo probanda *S29v*
ex operationibus quas nos experimur in nobis, supponendo quod ex
modo ope/rationis colligitur ratio potentiae, et ex potentia colligitur *P49v*
quale sit principium in quo radicatur talis potentia.

4 70 antiquus *om. P.* 70-1 qui... dicitur *add. iter. S.* 72 refert *S,* refertur *P.* 73 et *om. P.* 73 sequitur lib. *om. P.* 73 7 *P,* 3 *S.* 74 supremo] suprena (!) *S,* suprema *P.* 74 die *P,* dei (!) *S.* 74 ante *S,* antea *P.* 76 natalem *add.* diem *P.* 76 tenuerunt *om. P.* 76 et Alexander *om. P.* 77 in *om. P.* 77 Arabici *add.* quidam *P.* 77 aiebant *S,* dicebant *P.* 78 a Deo *om. P.* 79 Ecclesiasticae *om. P.* 79 37] 27 *S,* 77 *P.* 80 83] 38 *S,* 58 *P.* 82 D. *S,* idem *P.* 82 Eusebius *add. sup. a. m.* Contra quem errorem est illud *Math. 22* [*v. 28*]: "Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem etc." Et *Sap. 3* [*v. 1*]: "Iustorum animae in manu Dei sunt... Visi sunt oculis insipientium mori... illi autem sunt in pace". Et est definitum in Concilio Lateranensi V, sess. 8 [Msi XXXII, 842 B] *S.*

5 83 Sed *S,* tamen *P.* 83 decisione... quaestionis *S,* praesenti quaestione *P.* 85 in... re *om P.* 85 possit *add.* investigabimus *P.*

6 88 sit *add.* ergo *P.* 89 humanam *S,* nostram *P.* 92 nos *om. P.* 94 radicatur *S,* radicetur *P.*

[59] *Act* 23,8; *Cfr.* Mc 12, 18

[60] PL 42, 1216 (*De ecclesiasticis dogmatibus liber*: Ps. Aug.; tribuitur Genadio de Marseille [s. V])

[61] VII 188 sq. (ed. Janus) = lib. 7, cc. 53 et 55

[62] *Cfr.* Epic. *ep. ad. Herod.* (Diog. Laert. X 63-65); *ep. ad Menec.* (Diog. Laert. X 125-139)

[63] *De an.* I 4: o. c., p. 82.—O. c. (ed. Bruns), II 1: 21, 23; 90, 15

[64] PG 20, 597

[65] CChL 46, 337, 5-10 (PL 42, 46)

[66] Concilium Alexandrinum (an. 231)

[67] *Cfr. supra not.* 64

4 Erraron en esta cuestión hace tiempo los saduceos quienes, al negar la resurrección, como se dice en *Hechos, 23,* negaban a la vez la inmortalidad del alma. Les siguieron Zenón y otros, como afirma el libro *De ecclesiasticis dogmatibus, cap. 16*; y también Plinio, en su *Historia, lib. 7, cap. 53* y *55*: "A todos aguarda tras el último día lo mismo que fue antes del primero, y no permanece después de la muerte sentido alguno de cuerpo o alma más que antes del nacimiento". Lo mismo mantenían los epicúreos, Alejandro Afrodisio en *De anima, 3,* y los árabes, quienes decían que el alma perece juntamente con el cuerpo, pero que más tarde es recreada nuevamente por Dios, al tiempo de la resurrección, como refiere Eusebio, en su *Historia eclesiástica, lib. 6, cap. 37*; también S. Agustín, *De haeresibus, cap. 83.* Contra todos éstos se convocó un magno Concilio en que Orígenes los convenció con la fuerza de su argumentación, como narra Eusebio.

5 Pero, dejando aparte los errores, hay que indagar tres puntos a fin de resolver la cuestión:

1.º Qué descubre la razón natural en esta materia.
2.º Qué aportan Aristóteles y demás filósofos.
3.º Qué enseña la fe católica.

6 Sea la primera conclusión la siguiente: Es evidente por la razón natural que el alma humana es inmaterial y subsistente.

Pero ésto no es demostrable *a priori* por nosotros porque no comprendemos nuestra alma como es en sí; hay que demostrarlo, por consiguiente, por las actividades que experimentamos en nosotros, en el supuesto de que por el modo como es la actividad se deduce el carácter de la potencia, y de la potencia se colige la naturaleza del principio en que tal potencia radica.

7 *Adhibentur rationes naturales.*—Evidens est enim quod si est in nobis aliqua operatio spiritualis et non <elicita> organo corporis, potentia ad talem operationem debet etiam esse spiritualis et non organica, id est, non utens corpore tamquam instrumento suae operationis. Potentia enim proportionatur actioni, quia ad illam tamquam ad finem ordinatur, et quia ipsa operatio in potentia tamquam in subiecto recipitur; impossibile autem est quod potentia materialis eliciat actum spiritualem; impossibile est etiam quod actus spiritualis subiectetur in potentia corporea; si autem potentia est spiritualis, etiam forma, cuius est potentia, debet esse spiritualis. Datur enim potentia formae tamquam virtus ad operandum, et ideo debet esse proportionata illi, et eiusdem ordinis; virtus autem spiritualis et principium materiale non conveniunt.

I t e m , potentia spiritualis debet habere subiectum proportionatum in quo recipiatur; hoc autem non potest esse aliquid materiale; si ergo operatio animae nostrae est spiritualis, etiam potentia; et si potentia, etiam substantiale principium, nam operatio sequitur potentiam, et potentia naturam, ut dixit D. Dionysius, *De caelesti hierarchia, cap. 11.* [68] Et ideo D. Augustinus, *lib. De immortalitate animae,* [69] volens demonstrare animae immortalitatem, inquit esse incipiendum a definitione rationis, quam —inquit— esse aspectum animi, "quo per se ipsum non per corpus ⌈verum⌉ intuitur; aut ipsam veri contemplationem, non per corpus".

Pendet igitur probatio conclusionis ex hoc quod demonstremus esse in / nobis aliquam operationem et potentiam spiritualem. Quod *P50*
late ostendit D. Thomas, *2 Contra Gentes, cap. 49.*

8 Et [ideo sit] p r i m a   r a t i o , quae colligitur ex Aristotele, *3 De Anima, cap. 4*: [70] "Si intellectus —inquit— esset corporeus non posset intelligere omnia corpora"; sed constat experientia quod intelligit omnia corpora; ergo non est corporeus. Maior patet, quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti; ergo intelligens omnia corpora debet esse denudatum a naturis omnium illorum; ergo non potest esse aliquid corporeum. Prima consequentia probatur, quia intelligens fit aliquo modo illa quae intelligit, et illa recipit. Primum antecedens patet, quia

---

7 96 non elicita] non illicita (!) *S*, modo exercita (!) *P*. 96 corporis *S*, corporeo *P*. 97 etiam *om. P*. 99 enim *om. P*. 100 ipsa *om. P*. 101 eliciat *S*, exerceat *P*. 102 spiritualem *add.* nobiliorem se *P*. 103 corporea *S*, materiali *P*. 106 principium materiale *S*, potentia materialis *P*. 111 nam *S*, enim *P*. 112 dixit *S*, ait *P*. 114 inquit *S*, ait *P*. 116 intuitur *S*, intueri *P*. 118 igitur *S*, ergo *P*. 120 Gentes *om. P*.

8 121 ideo sit *P*, *om. S*. 122 inquit *S*, ait *P*. 123 constat *S*, patet *P*. 123 quod intelligit *S*, intelligere *P*. 124 non... corporeus *om. P*. 124 maior patet *S*, maiorem probat *P*. 128 illa... illa *S*, ea... ea *P*.

---

[68] § 1: PG 3, 284 sq.

[69] cap. 6: PL 32, 1025 sq.

[70] 429 a 18; *Cfr. Ib.* 429 a 24 sq.: μεμῖχθαι... τῷ σώματι.

7 *Argumentación de razón natural.*—Es evidente que si poseemos alguna actividad espiritual y no producida por algún órgano del cuerpo, la facultad de tal actividad debe ser también espiritual y no orgánica, es decir, no basada en el cuerpo como instrumento de su actividad. Pues la facultad está en propoción con la acción, porque a ella se ordena como a su fin, y porque la misma actividad se recibe en la facultad como en su sujeto; ahora bien, es imposible que una facultad material produzca un acto espiritual; a su vez es imposible que un acto espiritual tenga por sujeto una facultad corporal; pero si la facultad es espiritual, también la forma de esta facultad debe ser espiritual. Porque se da la facultad a la forma como una virtud operativa, y por eso debe ser proporcionada a ella y del mismo orden; pero una virtud espiritual y un principio material no se concilian.

Asimismo, la facultad espiritual debe tener un sujeto proporcionado en el que se reciba; y éste no puede ser algo material. Por consiguiente, si la actividad de nuestra alma es espiritual, también lo es la facultad; y, si lo es la facultad, también lo es el principio sustancial, porque la actividad sigue a la facultad, y la facultad, a la naturaleza, como dijo Dionisio, *De caelesti hierarchia, cap. 11.* Por eso, S. Agustín, *De immortalitate animae,* queriendo demostrar la inmortalidad del alma, dice que se ha de partir de la definición de razón, que es, dice, la visión del alma, por la que ve por sí misma, y no por el cuerpo, lo verdadero; o que es la misma contemplación de la verdad y no mediante el cuerpo.

La demostración de la conclusión depende, por lo tanto, de que demostremos que hay en nosotros alguna actividad y facultad espiritual, lo cual expone ampliamente Santo Tomás, *2 Contra Gentes, c. 49.*

8 He aquí la primera razón que se colige de Aristóteles, *De Anima, 3, cap. 4*: "Si el entendimiento, dice, fuese corporal no podría conocer todos los cuerpos". Pero consta por experiencia que conoce todos los cuerpos, luego no es corpóreo. La premisa mayor consta por cuanto el recipiente debe ser carente de la naturaleza de lo recibido; luego el que conoce todos los cuerpos debe carecer de las naturalezas de todos ellos; luego no puede ser nada corpóreo. Se demuestra la primera consecuencia por cuanto el que conoce se hace de algún modo aquello que conoce, y lo recibe en sí. El primer antecedente es claro, porque

"intus existens prohibet extraneum", ut patet in visu, qui si esset alicuius coloris, non posset videre omnes colores; et si gustus haberet aliquem saporem innatum, non posset discernere alios.

Qua ratione utitur D. Thomas, *1 p., q. 75, a. 2.* Quae tamen ratio / difficilis est, et quibusdam videtur non convincere, nam eadem ratione ***S30*** probaretur quod intellectus spiritualis non posset intelligere omnes res spirituales —quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti—, et intus existens prohiberet extraneum.

Dices intellectum spiritualem posse cognoscere omnia, quia est determinabilis per species omnium rerum; potentia autem corporea non est ita determinabilis. Quod saepe respondet Caietanus.[71]—Sed contra. Nam haec responsio petit principium, et assumit probandum, nam qui assereret intellectum esse corporeum, et nihilominus posse intelligere omnia corpora, etiam assereret / esse determinabilem per ***P50v*** species omnium corporum.

Item, ex illa solutione habetur quod intus existens non semper ⌊prohibeat⌋ extraneum, neque recipiens ⌊sit⌋ semper denudatum a natura recepti. Ruit ergo fundamentum in quo fundatur ratio.

2.° arguitur. Nam recipiens debet esse denudatum ab eo quod recipit, eo modo quo illud recipit. Unde si realiter recipit, ⌊denudatur⌋ ab illo in esse reali, ut quia materia realiter recipit omnem formam, ideo quantum est de se debet esse pura ab omni forma; ⌊tamen quod⌋ intentionaliter recipit ⌊illud⌋, satis est quod sit denudatum ab illo in esse intentionali, ut intellectus recipiens species omnium rerum debet carere ipsis speciebus. Tamen ⌊quod⌋ recipiens intentionaliter res alias debeat secundum esse reale denudari ab omni natura recepti, nulla ratione videtur fulciri. Et tamen in hoc sensu sumenda est propositio in ratione, ut habeat vim. Et habet aliquas instantias, ut dictum est[72] de intellectu spirituali.

Item, in visu nostro, qui licet habeat intra se unum visible, ⌊scilicet⌋ lumen, nihilominus videt alia visibilia.

---

129 qui *S*, quod *P*. 129 esset *S*, autem (!) *P*. 130 posset *S*, possit *P*. 130 et *S*, nec *P*. 131 non *om. P*. 131 discernere alios *S*, indicare de omnibus saporibus *P*. 132 ratione *add.* saepe *P*. 132 1 p. *S*, ut ipse (!) *P*. 132 ratio *om. P*. 133 difficilis est *S*, difficultatem habet *P*. 139 ita determinabilis *S*, sic determinata *P*. 139 Caietanus *add.* 1 p., q. 75, a. 2 *P*. 139 Sed *om. P*. 140 responsio *S*, solutio *P*. 141 assereret *S*, diceret *P*. 141 nihilominus *add.* diceret *P*. 142 assereret *S*, diceret *P*. 145 prohibeat *P*, prohibet *S*. 145 neque *S*, nec *P*. 145 sit *P*, esse *S*. 147 arguitur *om. P*. 148 denudatur *P*, denodetur (!) *S*. 150 pura *S*, denudata *P*. 150 tamen quod *P*, tum quia *S*. 151 illud *P*, aliud *S*. 153 quod *P*, quia *S*. 153 alias *S*, aliquas *P*. 156 aliquas *S*, multas *P*. 159 scilicet *P*, 1 *S*.

---

[71] *Comm. in S. Th. D. Thomae* (1 p., q. 75, a. 2) VII

[72] *Cfr. supra*, nn. 8 sqq.

lo que existe en el interior impide lo extraño, como ocurre con la vista, la cual, si fuera de un color determinado, no podría percibir todos los colores; así como el gusto, si poseyese algún sabor innato, no podría discernir otros.

Santo Tomás se vale de este argumento en *1 p., q. 75 a. 2*. Pero el argumento es difícil y a algunos no les parece convincente, porque de la misma manera se demostraría que el entendimiento intelectual no podría conocer todas las cosas espirituales, puesto que el recipiente debe carecer de la naturaleza de lo recibido, y porque lo existente en el interior impide lo extraño.

Se dirá que el entendimiento espiritual puede conocerlo todo porque es determinable mediante las especies de todas las cosas, en tanto que la facultad corporal no es determinable de igual modo. Es respuesta que suele dar Cayetano. Pero es justamente lo contrario, porque esta respuesta incurre en petición de principio y supone lo que hay que demostrar, puesto que el que afirmase que el entendimiento es corpóreo y que, sin embargo, puede conocer todos los cuerpos, también afirmaría que es determinable mediante las especies de todos los cuerpos.

Además, la solución dada implica el que lo existente en el interior no siempre impide lo extraño y que el recipiente no siempre carece de la naturaleza de lo recibido. Cae, pues, el fundamento sobre el que se funda la prueba.

En segundo lugar se arguye que el recipiente debe carecer de aquello que recibe según y como lo recibe; de donde se sigue que, si recibe realmente, carece de ello en el ser real, como ocurre con la materia, que si recibe realmente toda forma, por eso ha de estar por su parte libre de toda forma, mientras que lo que recibe otra cosa intencionalmente basta que carezca de ello en el ser intencional. Así, el entendimiento, que recibe las especies de todas las cosas, debe carecer de las mismas especies. Pero de ningún modo parece que pueda fundamentarse que lo que recibe intencionalmente otras cosas deba carecer, en cuanto a su ser real, de toda naturaleza de lo recibido. Y, sin embargo, en este último sentido ha de tomarse la proposición para que tenga fuerza en la argumentación. Contra ella caben algunas instancias, como se ha dicho tratando del entendimiento espiritual.

Igualmente, en el caso de nuestra vista, que, aun cuando posea en su interior algo visible, cual es la luz, no obstante ve otros objetos visibles.

9 *Explicatur locus quidam Aristotelis.*—Sed dicendum quod haec ratio Aristotelis fundatur in illa propositione: "Recipiens debet esse denudatum a natura recepti", quae in praesenti habet hunc sensum: Quod potentia cognoscitiva debet esse alterius naturae a rebus quas ipsa cognoscit. Cuius expositionem infra[73] trademus latius tractantes de potentiis cognoscitivis, ne hic interrumpamus principalem quaestionem.

Pro nunc dico illam non habere locum in natura spirituali, ut primum argumentum probat; habet tamen in natura materiali, ut inductione patet. Nam tactus, quia non est denudatus a primis qualitatibus, non potest illas cognoscere secundum illum gradum in quo il/las habet, *P51* sed secundum excessum tantum.

Similiter lingua infirmi, si sit affecta humore ⌊amaro⌋, omnia quae gustat tamquam ama/ra ⌈gustat⌉. Visus etiam, si videat per me- *S30v* dium viride, omnia apparent illius coloris. Quod docet in potentiis materialibus unam rem cognoscibilem a potentia, existentem intra illam, impedire cognitionem aliarum.

10 R a t i o autem esse potest:

P r i m a : Quia potentia corporalis est alligata organo corporali, et per illum species suas recipit. Quod organum, si sit male affectum, impedit aliquando ne res cognoscatur, vel saltem, ne perfecte cognoscatur. Unde si ipsumet organum esset pars obiecti talis potentiae corporeae, multo magis impediret, quia immutaret vehementer potentiam; quae immutatio vehementer impediret immutationes aliorum obiectorum, et non relinqueret [potentiam perfecte] discernere et cognoscere illa. Et ita procedit ratio Aristotelis, nam intellectus noster discernit et iudicat inter corpora absque impedimento corporalis organi; signum ergo est non esse potentiam organicam.

S e d c o n t r a . Nam visus est cognoscitivus sui ⌊medii⌋, scilicet diaphani illuminati, et hoc non impedit perfectam cognitionem aliorum obiectorum.—R e s p o n d e t u r : Non est simile, nam lumen non solum est quod videtur, sed est ratio videndi omnia alia; at vero ⌊intellectui nostro⌋ nullum organum corporale est ratio cognoscendi. Experimur enim intellectum cognoscere res ipsas sub propriis rationibus; ergo non posset impediri ab organo corporeo.

---

9 161 propositione *add.* scilicet *P.* 162 natura recepti *S,* recepto *P.* 162 in praesenti *S,* hic *P.* 164 trademus *S,* dicemus *P.* 164 tractantes *S,* agentes *P.* 165 interrumpamus *S,* omittamus *P.* 168 quia *S,* si *P.* 169 illum *om. P.* 171 amaro *P,* amore (!) *S.* 172 quae *om. P.*

10 177 Prima *S,* primo *P.* 180 Unde *S,* Nam *P.* 182 immutationes *S,* immutationem *P.* 183 potentiam perfecte *P, om. S.* 187 Nam *om. P.* 187 medii *P,* modi (!) *S.* 189 est *S,* esse *P.* 191 intellectui nostro *P,* intellectus noster (!) *S.* 193 impediri *praem.* non *SP.*

---

[73] d. 5, q. 2 (2.ª difficultas)

9 *Explicación de un pasaje de Aristóteles.*—Pero digamos que este razonamiento de Aristóteles se funda en aquella proposición: "El que recibe debe estar desprovisto de la naturaleza de lo recibido", proposición que en el caso presente tiene este sentido: La facultad cognoscitiva ha de ser de naturaleza distinta en relación con las cosas que conoce. La explicación de esto la daremos después más ampliamente, al tratar de las facultades cognoscitivas, para no interrumpir aquí la cuestión principal.

Por ahora digo que la proposición no tiene aplicación en la naturaleza espiritual, como demuestra el primer argumento dicho, pero sí la tiene en la naturaleza material, como se muestra por inducción, pues el tacto, por no estar desprovisto de las cualidades primeras, no puede conocerlas en el grado mismo en el que las posee, sino en caso de exceso.

De modo semejante, la lengua del enfermo, si está afectada de humor amargo, percibe como amargo todo cuanto gusta. También la vista, si ve a través de un medio verde, todo lo percibe de ese color. Esto nos enseña que en las facultades materiales una cosa, perceptible por la facultad y existencia dentro de ella, impide el conocimiento de otras.

10 La razón de ello puede ser como sigue:

1.ª Porque la facultad material está ligada al órgano corporal y por él recibe sus especies. Si, pues, el órgano está mal dispuesto impide a veces que se conozca la cosa o por lo menos que se conozca perfectamente. De donde, si el mismo órgano fuese parte del objeto de tal facultad corpórea, impediría mucho más, pues inmutaría en grado máximo la facultad; y esta inmutación impediría en igual grado las inmutaciones de otros objetos y no permitiría que la facultad los conociese y discerniese perfectamente. El razonamiento de Aristóteles procede así: Comoquiera que nuestro entendimiento discierne y juzga de los cuerpos sin impedimento de órgano corporal, ello es, en consecuencia, señal de que no es facultad orgánica.

Pero se objeta que la vista conoce su medio, a saber, lo transparente iluminado, y ello no impide su perfecto conocimiento de otros objetos. Se responde: No hay similitud, porque la luz no sólo es lo que se ve sino la razón por la que se ven todas las cosas, mientras que ningún órgano corporal es razón de conocer para nuestro entendimiento. En efecto, experimentamos que el entendimiento conoce directamente las cosas mismas por sus mismos conceptos. Luego no podría ser impedido por un órgano corpóreo.

Ita explicant hanc rem Themistius,[74] Simplicius,[75] et Aegidius,[76] et D. Thomas.[77]

A l i a tamen r a t i o reddi potest ex parte ipsius potentiae materialis et corporeae, / nam materia limitat [et] coarctat rem; im- *P51v* materialitas autem causat indeterminationem, universalitatem et independentiam; et ideo in materialibus potentiis habet verum quod ad cognoscendum indigent quod sint depuratae a natura suorum obiectorum, ut possint perfecte recipere impressionem illorum; at vero potentia spiritualis, quia elevatior est, ex se habet principium cognoscendi, neque patitur ab obiectis materialibus, et ideo potest quascumque res sine impedimento cognoscere.

A d d i etiam potest quod potentia corporea non est reflexiva, et ita non potest cognoscere suos actus et suas species, quae corporales sunt, et ideo non posset cognoscere omnia corpora. Quare ratio Aristotelis efficax est. Quod si per se sola non est demonstratio, cum sequentibus erit.

11 S e c u n d a r a t i o sit: Omnis virtus cognoscitiva, eo ipso quo cognoscitiva est, debet esse immaterialis aliquo modo, id est, debet esse elevata supra virtutes omnes omnino / materiales. Quod exponit *S31* D. Thomas, *2 Contra Gentes, cap. 62, ratione 4*; et *1 p., q. 14, a. 1*; *De veritate, q. 2, a. 2.*

Et r a t i o est, quia virtus cognoscitiva est perfectior virtutibus non cognoscentibus, et est in superiori quodam gradu; huiusmodi autem excessus perfectionis semper requirit abstractionem maiorem a materia.

P a t e t etiam i n d u c t i o n e, quia sensus exteriores, qui infimi inter potentias cognoscitivas sunt, [sunt] aliquo modo immateriales, et per species intentionales immutantur, et qui inter illos est perfectior, ut visus, est magis immaterialis; ergo potentia cog/noscitiva ex se *P52* postulat aliquam immaterialitatem; ergo [quo] potentia cognoscitiva fuerit perfectior et magis cognoscitiva, eo erit immaterialior; ergo. Patet

---

194 explicant... rem *om. P.* 194 et *om. P.* 195 et *om. P.* 197 et *P, om. S.* 197 coarctat *add.* quantum est de se *P.* 198 autem *S,* vero *P.* 198 indeterminationem *add.* quandam *P.* 200 depurate *S,* denudatae *P.* 202 elevatior *S,* magis elevata *P.* 203 neque *S,* nec *P.* 206 ita *S,* ideo *P.* 207 ideo *S,* ita *P.* 208 demonstratio *add.* adiuta *P.* 208 cum *S,* ex *P.*

11 213 D. *S,* S. *P.* 213 4 *add. in marg. a. m.* vide Ferrariensem, qui bene hoc declaclarat ibi *S.* 216 cognoscentibus *S,* cognoscitivis *P.* 216 est *om. P.* 220 sunt *P, om. S.* 222 ut visus *om. P.* 222 magis immaterialis *S,* immaterialior *P.* 222 cognoscitiva *add.* ut sic *P.* 223 postulat *S,* petit *P.* 223 quo *P, om. S.* 224 perfectior... cognoscitiva *S,* magis talis et imperfectior *P.* 224-7 ergo... Rursus *om. P.*

---

[74] *De an.* II 20; III 16 sq.: o. c., pp. 263 sq.; 296 sqq.

[75] *De an.* III 3 sqq.: o. c., f. ci sqq.

[76] *De an.* III, 4-6: o. c., ff. 64ᵛ-65ᵛ

[77] *De an.* III, lect. 7, nn. 677 sqq.

Así explican esto Temistio, Simplicio, Egidio, Santo Tomás.

Todavía podría aducirse otra razón por parte de la misma facultad material y corpórea: La materia limita y coarta la cosa, mientras que la inmaterialidad causa indeterminación, universalidad e independencia; y por eso en las facultades materiales es verdad que necesitan, para conocer, estar desprovistas de la naturaleza de sus objetos para poder recibir perfectamente las impresiones de ellos; en cambio, la facultad espiritual, por ser más elevada, posee de por sí el principio del conocer y no es inmutada por los objetos materiales, y así puede conocer sin impedimento cualesquiera cosas.

Aún podría añadirse que la facultad corporal no es reflexiva, y así no puede conocer sus actos y sus especies, que son corporales, y por tanto no podría conocer todos los cuerpos. Por todo lo cual, el razonamiento de Aristóteles se muestra eficaz. Pero, si por sí solo no fuera demostrativo, lo será con los siguientes.

11 He aquí la segunda razón: Toda virtud cognoscitiva, por el mismo hecho que es cognoscitiva, debe ser de algún modo inmaterial, es decir, debe estar elevada sobre las virtudes del todo materiales. Así lo expone Santo Tomás, *2 Contra Gentes, cap. 62, razón 4*; y también, *1 p., q. 14, a. 1*; *De veritate, q. 2 a. 2.*

La razón de ello está en que la virtud cognoscitiva es más perfecta que las virtudes no cognoscitivas y se sitúa en un grado superior; semejante superioridad en la perfección requiere siempre mayor abstracción de la materia.

También se muestra por inducción: Los sentidos exteriores, que son los ínfimos entre las facultades cognoscitivas, son de algún modo inmateriales y se inmutan por efecto de especies intencionales, y el más perfecto entre ellos, cual es la vista, es más inmaterial; luego la facultad cognoscitiva postula cierta inmaterialidad; luego cuanto más perfecta y más cognoscitiva sea la facultad, tanto será más inmaterial. Se de-

consequentia, nam si potentia, ut in illo gradu constituatur, requirit immaterialitatem, ergo quo ex illo gradu magis participaverit, [eo] magis erit immaterialis. Rursus: ergo potentia cognoscitiva quo universalior est, eo [erit] immaterialior, nam universalitas potentiae maxime pertinet ad perfectionem illius. Rursus: ergo potentia universalissima, et quae omnia potest cognoscere, erit simpliciter immaterialis, nam sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis; intellectus autem noster est universalissima potentia, et nihil subterfugit cognitionem illius; est ergo potentia simpliciter spiritualis. Et haec ratio confirmat praecedentem.

12 T e r t i a : Nam intellectus, si esset potentia organica, esset contentus sub latitudine sensuum, neque differret ab illis nisi secundum magis vel minus perfectum in eodem gradu. Consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, nam ratio cognitionis sensitivae in communi consistit in hoc quod fiat medio organo corporeo, et per potentiam materialem; quae omnia competerent intellectui, si esset potentia organica. Minor probatur, nam est evidens esse in rebus gradum quemdam rerum cognoscentium elevatum supra gradum sentientium. Deus enim et intelligentiae cognoscunt; et non cognitione sensitiva; ergo cognitione alterius ordinis elevatioris; cuius elevatio in hoc consistit quod fiat sine organo corporeo. Quod vero intellectus noster ad illum ordinem pertineat, et non ad ordinem sentientium, patet ex obiecto adaequato cognitioni intellectivae nostrae. Comprehendit enim sub se omne cognoscibile et quidquid participat rationem entis, veram vel fictam. Patet
etiam ex modo. Cognoscit enim per causas quidditatem rei et / Deum *P52v*
ipsum; non potest autem intelligi altior gra/dus cognoscitivae potentiae, *S31v*
quamvis sub hoc possit dari latitudo maioris vel minoris perfectionis. Quae etiam in Angelis reperitur.

Sed haec omnia demonstrantur magis discurrendo per actus intellectus nostri.

13 *Quarta ratio: Intellectus noster cognoscit spiritualia.*—Unde q u a r t a r a t i o sit: Nam in nobis est actio qua cognoscimus res spirituales, ut experientia patet; et talis actus est spiritualis; et consequenter potentia, nam impossibile est quod actu materiali et corporeo cognoscatur res spiritualis, quia potentia et actus proportionantur suis obiectis a

---

228 erit *P, om. S.* 228 nam *S,* autem *P.* 229 Rursus *praem.* et *P.* 233-4 Et... praecedentem *om. P.*

12 235 Tertia *add.* ratio sit *P.* 235 Nam *om. P.* 236 neque *add.* nec *S,* nec *P.* 238 probatur *S,* patet *P.* 244 alterius *om. P.* 245 fiat *S,* sciat (!) *P.* 245 corporeo *S,* componere (!) *P.* 249 etiam *om. P.* 251 maioris... minoris *om. P.* 253 Sed... magis *S,* Haec tamen ratio confirmatur *P.*

13 255-6 Unde quarta *subl. S.* 256 Nam *om. P.* 257 et *S,* ergo *P.* 257-8 est... potentia *S,* et potentia sunt spirituales *P.* 258 nam *S,* enim *P.* 258 et corporeo *om. P.* 258 cognoscatur *iter. P.* 259 quia *S,* enim *P.*

muestra la consecuencia porque, si la potencia requiere inmaterialidad para poder ser constituida en aquel grado, será, por consiguiente, más inmaterial cuanto más participare de aquel grado. Asimismo, la facultad cognoscitiva es más inmaterial cuanto es más universal, porque la universalidad de la facultad pertenece eminentemente a la perfección de la misma. Luego la facultad universalísima y que puede conocer todas las cosas, será simplemente inmaterial porque el "simplemente" se corresponde con el "simplemente" como el más con el más; pero nuestro entendimiento es facultad universalísima y nada se escapa a su conocimiento, luego es facultad simplemente espiritual. Y esta razón confirma la precedente.

12 3.ª Porque, si el entendimiento fuese facultad orgánica, estaría contenido en el ámbito de los sentidos y no se distinguiría de ellos sino como lo más de lo menos perfecto en el mismo grado. Pero la consecuencia es falsa. La ilación es clara, porque la noción del conocimiento sensitivo en general consiste en que se lleve a cabo mediante órgano corporal y por una facultad material; todo lo cual debería ser propio del entendimiento, si fuera facultad orgánica. La menor es clara, porque es evidente que hay en las cosas una cierta escala de cosas que conocen, la cual está elevada sobre la escala de las que sienten. Así, Dios y la inteligencia conocen pero no con conocimiento sensitivo; luego lo hacen con un conocimiento de otro orden más elevado; elevación que consiste en que el conocimiento se realiza sin órgano corporal. El hecho de que nuestro entendimiento pertenezca a aquel orden y no al orden de los que conocen por sensación, se deduce claramente del objeto adecuado a nuestro conocimiento intelectivo: El comprender en sí todo lo que es cognoscible y cuanto participa de la noción del ser, verdadera o fingida. También se demuestra por el modo, pues conoce la esencia de la cosa por sus causas y a Dios mismo; ahora bien, no puede concebirse un orden más alto de potencia cognoscitiva, aunque dentro de esto se puede dar un ámbito de mayor o menor perfección, lo cual también ocurre con los ángeles.

Pero todo esto se demuestra más discurriendo sobre los actos de nuestro entendimiento.

13 4.ª *Nuestro entendimiento conoce los entes espirituales.*— Sea la cuarta razón como sigue: Existe en nosotros una acción por la cual conocemos las cosas espirituales, como muestra la experiencia; y tal acto es espiritual, y consiguientemente la facultad, porque es imposible que un ser espiritual sea conocido por un acto material y corpóreo, pues potencia y acto están proporcionados a sus objetos, de los

quibus sumunt species; obiectum autem spirituale est excelentissimum et superioris ordinis; ⌊ergo⌋ actus attingens illud debet esse eiusdem ordinis.

Et confirmatur. Nam recte colligimus intellectum Angeli esse spiritualem, quia directe et intuitive potest cognoscere rem spiritualem, cui debet esse proportionatus; intellectus autem noster, quamvis directe et intuitive non possit res spirituales intueri propter coniunctionem ad sensus, tamen ex ipsis rebus ⌊materialibus⌋ ad immaterialia ascendit, et ipsarum spiritualium rerum conceptus formare conatur; ergo haec operatio manifeste ostendit potentiam, a qua elicitur, esse illius ordinis, cuius sunt potentiae angelicae. Quandoquidem neque sensus ipsi impedire illum possint, quominus ascendat ad superiora illa obiecta cognoscenda; magnae quidem virtutis est rem spiritualem cognoscere, quando sensus non impediunt; sed quadam ratione non videtur minoris virtutis illam cognoscere, etiam si a sensibus impediatur.

14 *Quinta ratio: Intellectus noster cognoscit materialia modo spirituali.*—Quinta ratio sumitur ex modo quo intellectus noster cognoscit ipsa materialia, nam quodammodo spiritualisat illa, dum abstrahit a loco, a tempore, a corrupti/bilitate, et ab omnibus accidentibus sen- *P53* sibilibus, et nudam rei naturam in universali contemplatur; haec autem operatio ostendit in ipsa potentia, a qua fit, consimilem abstractionem et independentiam; ergo ostendit illam esse spiritualem. Dependentia enim a loco, etc. ⌊provenit⌋ a materia; ergo qui operatur, abstrahens ab his omnibus, habet esse abstrahens ab his omnibus, nam modus operandi ostendit qualis sit essentia illius: est enim operatio spiritualis, et eius potentia, et principium.

Et confirmatur haec ratio et praecedens. Nam cognoscens rem aliquam conatur formare conceptum illius; talis autem conceptus rei spiritualis, aut spiritualiter intellectae, debet esse spiritualis. Non enim potest intelligi quod res spiritualis, aut spiritualiter sumpta, per aliquid materiale repraesentetur.

---

260 sumunt species *S*, specificantur *P*. 261 ergo *P*, quam (!) *S*. 263 Et *om. P*. 263 recte colligimus *S*, bene intelligimus *P*. 265 esse proportionatus *S*, proportionari *P*. 266 et intuitive *om. P*. 267 ipsis rebus *om. P*. 267 materialibus *P*, immaterialibus (!) *S*. 268 ipsarum *om. P*. 269 manifeste *om. P*. 270 neque *S*, nec *P*. 271 illum *S*, illam *P*. 271 possint *S*, possunt *P*. 271 illa *om. P*. 274 illam *S*, illa *P*.

14 277 ipsa *om. P*. 278 a[2] *om. P*. 278 a[3] *S*, et *P*. 280 ipsa *om. P*. 281 independentiam *add.* a materia *P*. 281-2 dependentia enim *S*, dependentiam (!) *P*. 282 loco *add.* tempore et ab aliis accidentibus sensibilibus *P*. 282 etc. *om. P*. 282 provenit *P*, proveniunt (!) *S*. 283 habet *add.* etiam *P*. 284 essentia illius *S*, modus essendi *P*. 284 enim *S*, ergo *add.* talis *P*. 286 Et *om. P*. 286 et *om. P*. 287 aliquam *om. P*. 287 conceptum *add.* et speciem *P*. 287 illius *add.* rei *P*.

cuales toman las especies; es así que el objeto espiritual es eminentísimo y de orden superior, luego el acto que lo capta debe ser del mismo orden.

Se confirma esto, porque deducimos con razón que el entendimiento del ángel es espiritual, por cuanto directa e intuitivamente puede conocer el ser espiritual, al cual ha de estar proporcionado; por su parte, nuestro entendimiento, aunque directa e intuitivamente no pueda captar los entes espirituales por su vinculación a los sentidos, no obstante asciende de las mismas cosas materiales a las inmateriales y se esfuerza por formar conceptos de las mismas cosas espirituales; luego esta actividad muestra manifiestamente que la facultad de que procede es del mismo orden al que pertenecen las facultades angélicas. Comoquiera que ni los sentidos mismos puedan impedir al entendimiento el ascender hasta conocer aquellos objetos superiores, es de gran capacidad el conocer el ser espiritual cuando los sentidos no lo impiden, pero en cierto modo no parece de menor capacidad el conocerlo, aun cuando lo dificulten los sentidos.

14 5.ª *Nuestro entendimiento conoce las cosas materiales de modo espiritual.*—Se toma la quinta razón del modo como nuestro entendimiento conoce las mismas cosas materiales, pues en cierto modo las espiritualiza, al abstraerlas de lugar, tiempo, incorruptibilidad, y de todos los accidentes sensibles, para contemplar la naturaleza desnuda de la cosa en lo universal. Esta actividad manifiesta una abstracción e independencia similar en la misma facultad que la ejerce; luego muestra que es espiritual. Porque la dependencia con respecto a lugar, etcétera, proviene de la materia; luego el que opera abstrayendo de todas esas cosas posee un ser que abstrae de todas ellas, pues el modo de obrar manifiesta cuál es la esencia de aquél. Es, pues, espiritual la actividad, su facultad y su principio.

Una razón confirmativa de esta razón y de la precedente es que quien conoce alguna cosa se esfuerza por formar el concepto de ella; ahora bien, tal concepto de una cosa espiritual, o entendida espiritualmente, debe ser espiritual. Porque no puede comprenderse que una cosa espiritual, o tomada espiritualmente, sea representada por algo material.

15 / *Sexta ratio: Quomodo intellectus apprehendat res.*—S e x t a r a- S32
t i o sumitur ex modo quo intellectus apprehendit res, non sistendo in exterioribus quae apparent, sed potius dividendo et separando unum ab alio, conatur penetrare usque ad ultimam rei quidditatem; unde, relictis accidentibus, propiam rationem substantiae quaerit, et in illa investigat quid sit de quidditate, et deinde ad accidentia revertitur, uniuscuiusque propriam essentiam investigando, et modum et ordinem quem in subiecto observent. Quae omnia vere arguunt quamdam illimitationem virtutis intellectivae, et ostendunt non esse coarctatam ad corpus, nam tanta subtilitas intellectus cum tanta grossitie materiae non bene convenit.

Et c o n f i r m a t u r. Nam intellectus subtilitate sua res adeo penetrat, quod proprias passiones ab essentia separat [et] in unica / et P53v
eadem re plures rationes formales distinguit. Quod est contra rationem materiae quae ⌊multa⌋ in uno composito confundet; et propium est rei materialis compositionem ex multis postulare; id ergo quod tam substantialiter penetrat sane corporeum non est. Qua ratione sensus omnes ita in confuso res cognoscunt, ⌊ut⌋ simul cum propriis obiectis multa alia per accidens concipiant, nec possint illa distinguere et uniuscuiusque proprium conceptum formare; quod facit intellectus.

16 *Septima ratio: Intellectus reflectit supra suos actus.*—S e p t i m a. Id ostenditur ex reflexione intellectus, nam postquam intellectus concipit rem aliquam, rursus concipit se ⌊concepisse⌋, et considerat et mensurat, qua certitudine et modo illud cognovit; et si opus fuerit iterum atque iterum reflectit supra suos actus reflexos; hoc autem supra vires est rei materialis; ergo. Maior ex terminis videtur clara. Et praeterea ex ratione materiae. Materia enim facit rem esse coarctatam et limitatam; unde res quo ⌊materialiores⌋ sunt, eo maiori necessitate circa alia agunt, et circa se ipsas nihil. Unde res inanimes fere nullam actionem possunt habere circa se; viventia autem possunt aliquo modo circa res ipsas

---

15 292 sistendo *S*, subsistendo *P*. 293 et separando *om. P*. 294 ultimam *S*, intimam *P*. 294 quidditate *S*, essentiam *P*. 295 in illa *om. P*. 296 quidditate *add.* et quid non *P*. 296 deinde *S*, ulterius *P*. 297 propriam *om. P*. 297 essentiam *S*, accidentia (!) *P*. 297 et ordinem *om. P*. 298 vere *om. P*. 299 virtutis intellectivae *S*, in virtute intellectiva *P*. 300 nam *S*, enim *P*. 300 tanta *add.* est (!) *P*. 300 grossitie *S*, crassitie *P*. 301 convenit *S*, conveniunt *P*. 302 Et *om. P*. 302 Nam *om. P*. 302 adeo *S*, ita *P*. 303 et *P*, *om. S*. 303-4 et eadem *om. P*. 304 formales *om. P*. 304 distinguit *S*, invenit *add.* et dividit *P*. 305 multa *P*, multo *S*. 305 confundet *S*, confundit *P*. 305-6 et... postulare *om. P*. 307 sane *om. P*. 308 ut *P*, et (!) *S*. 309 nec possint *S*, quod nec possunt *P*. 309 et *S*, nec *P*. 310 quod... intellectus *om. P*.

16 312 Id ostenditur *S*, ratio sumitur *P*. 312 nam *S*, qui *P*. 312 intellectus *om. P*. 312 concipit *S*, concepit *P*. 313 aliquam rursus *om. P*. 313 concepisse *P*, concipisse *S*. 313 et mensurat *om. P*. 314 cognovit *S*, cognoverit *P*. 315 suos *om. P*. 315 hoc... supra *S*, quod superat *P*. 315 est *om. P*. 316 Maior *S*, Minor *P*. 316 praeterea *om. P*. 317 Materia enim *S*, quae *P*. 318 materialiores *P*, materiales (!) *S*. 319 ipsas *om. P*. 320 viventia *S*, viventes *P*. 320 aliquo... ipsas *S*, aliqua circa se *P*.

15 6.ª *Cómo aprehende las cosas el entendimiento.*—La sexta razón se toma del modo como el entendimiento aprehende las cosas: No deteniéndose en lo exterior que aparece, sino más bien dividiendo y separando una cosa de otra, se esfuerza por penetrar hasta la última quididad de la cosa; por lo que, dejando los accidentes, indaga la noción propia de la sustancia y en ella investiga el ser de la quididad, y vuelve después a los accidentes, indagando la esencia propia de cada uno y el modo y orden que guardan en el sujeto. Todo lo cual arguye verdaderamente una cierta ilimitación de la virtud intelectiva y manifiesta que no está reducida al cuerpo, ya que tanta sutileza no se aviene bien con tanta grosura de la materia.

Una razón confirmativa es que el entendimiento penetra tanto las cosas con su sutileza, que separa las propias afecciones de la esencia y distingue varias formalidades en una sola y misma cosa, lo cual va contra la esencia de la materia, que confunde muchas cosas en un solo compuesto, siendo propio del ser material el exigir composición; luego lo que tan sustancialmente penetra no es ciertamente corpóreo. Por lo cual todos los sentidos conocen las cosas tan confusamente que, junto con sus objetos propios, perciben otras muchas cosas accidentalmente, y no pueden distinguirlas y formar un concepto propio de cada una, que es lo que lleva a cabo el entendimiento.

16 7.ª *El entendimiento reflexiona sobre sus actos.*—Se muestra por la reflexión del entendimiento, porque, una vez que el entendimiento concibe alguna cosa, nuevamente concibe que ha concebido y considera y mide con qué certeza y de qué modo la concibió, y, si fuese preciso, reflexiona por segunda y tercera vez sobre sus actos reflejos; pero esto excede las fuerzas del ser material. La mayor parece clara por sus mismos términos. Además, por la índole de la materia, porque la materia hace que la cosa sea coartada y limitada, de modo que cuanto más materiales son las cosas, con tanta mayor necesidad actúan sobre otras cosas, y nada, en cambio, sobre sí mismas. Por lo que las cosas inanimadas casi no pueden ejercer acción alguna sobre sí, mientras que los vivientes pueden operar de algún modo sobre las cosas mismas, y entre ellas

operari; et inter eas, res sentientes perfectius; ergo materia impedit quod res agat circa se ipsam; ergo illa reflexio circa se arguit immaterialitatem aliquam; ergo illa reflexio perfectissima, et summa, et quae excedit omnem vim cognitionis sensitivae, arguit omnimodam immaterialitatem.

A d d e quod intellectus cognoscit se ipsum, suos actus, suas species, suum lumen, et quid/quid in se habet penetrare conatur; non *S32v* ergo est materialis potentia.

17 [*Octava ratio*].—*Intellectus †habet vim† iudicativam et discursivam.*—O c t a v a . Id ostenditur ex vi discursiva et iudicativa intellectus, nam apprehensa re aliqua movet se intellectus ad cognitionem alterius, et ex uno principio conclusiones colligens de omnium veritate iudicat.

I t e m , ex praesentibus [prae/terita] ratiocinatur, et futura etiam *P54* praemeditatur, vel probabiliter vel certitudinaliter, iuxta rei materiam; hoc autem opus manifeste est opus potentiae independentis a materia, maxime si addas quod iste discursus et motio intellectus sine limitatione ulla fit, et a minima creatura usque ad supremum Creatorem ascendendo, de materialibus et moralibus iudicando, et circa earum naturas discurrendo.

I t e m , circa realia entia, et circa illa quae entitate carent, et ipse tamquam entia fingit; et haec omnia proprio lumine et virtute.

18 N o n a r a t i o sumitur ex parte voluntatis. Habet enim actus liberrimos et independentes ab omni creatura; unde neque a caelo, neque a quocumque alio agente creato necessitari potest; talis autem actus necessario debet esse spiritualis. Nulla enim est actio ⌊materialis⌋ quae non possit a materiali agente impediri, ut appetitus sensitivus facile ⌈huc⌉ illucque convertitur, nam si afficitur dolore, refugit et odit; si delectatur, amat et perfertur; voluntas vero independens est, nam ipsa delectabilia corporalia odio habere potest, neque ab obiecto ullo,

321 perfectius *S*, perfectiori modo *P*. 321-2 impedit... agat *S*, rem impedit agere *P*. 322 ipsam *om. P*. 322 ergo *S*, et *P*. 322 illa *om. P*. 323 perfectissima et *om. P*. 323 et[2] *om. P*. 326 ipsum *om. P*. 326 suas *om. P*. 327 species *add.* et *P*.

17 330 Id ostenditur *S*, ratio sumitur *P*. 331 nam *S*, enim *P*. 331 intellectus *add.* ex illa *P*. 332 conclusiones *S*, conclusionis *P*. 332 colligens *add.* multas *P*. 333 praeterita *P*, *om. S*. 333 etiam *om. P*. 335 opus[2] *om. P*. 335 independentis a materia *S*, spiritualis *P*. 336 et motio *om. P*. 337 ulla *om. P*. 337 et *add.* per omnia vagatur *P*. 337-8 supremum... ascendendo *S*, Deum *P*. 338 moralibus *S*, immaterialibus *P*. 338 et[2] *om. P*. 338 earum *S*, causarum *P*. 340 Item *S*, et *P*. 340-1 illa... ipse *S*, entia rationis quae *P*. 341 entia *S*, intra (!) *P*. 341 et virtute *om. P*.

18 343 neque *S*, nec *P*. 344 neque *S*, nec *P*. 344 quocumque *om. P*. 344 alio *S*, aliquo *P*. 345 materialis *P*, spiritualis (!) *S*. 346 ut *S*, unde *P*. 347 huc... convertitur *S*, in varia mutatur *P*. 347 refugit *S*, fugit *P*. 348 si *praem.* et *P*. 348 delectatur *S*, voluptate *P*. 348 perfertur *S*, fertur *P*. 348 nam *S*, enim *P*. 349 odio habere *S*, odire *P*. 349 neque *S*, nec *P*. 349 ullo *S*, aliquo *P*.

mejor las cosas que sienten; luego la materia impide que la cosa opere sobre sí misma; luego aquella reflexión sobre sí arguye alguna inmaterialidad; luego aquella reflexión perfectísima y suma y que excede toda la capacidad del conocimiento sensitivo, arguye una inmaterialidad omnímoda.

Añádase que el entendimiento se conoce a sí mismo, sus actos, sus especies, su luz, y se esfuerza por penetrar cuanto en sí encierra; luego no es facultad material.

17 8.ª *El entendimiento posee capacidad juzgante y discursiva.*—Se demuestra por la capacidad discursiva y juzgante del entendimiento, porque el entendimiento, habiendo aprehendido alguna cosa, se mueve al conocimiento de otra y, deduciendo conclusiones a partir de un principio, juzga de la verdad de todas las cosas.

Asimismo, por las cosas presentes colige las pasadas y prevé las futuras, ya con probabilidad, ya con certeza, según se trate; pues bien, esta actividad es manifiestamente obra de una facultad independiente de la materia, sobre todo si tenemos presente que este discurso y acción del entendimiento se realiza sin limitación alguna, y ascendiendo de la mínima creatura hasta el supremo creador, juzgando de las cosas materiales y morales, y discurriendo acerca de su naturaleza.

Igualmente, versa sobre los entes reales y sobre aquéllos que carecen de entidad y que él concibe como entes, y todo ello con su propia luz y capacidad.

18 9.ª Que se toma de la voluntad. Ésta tiene actos libérrimos e independientes de toda creatura, por lo que no puede ser determinada ni por el cielo ni por ningún otro agente creado; luego tal acto debe ser espiritual. Porque no hay acción alguna material que no pueda ser impedida por un agente material, como el apetito sensitivo se vuelve fácilmente acá y allá, pues, al sufrir, odia y rehuye, mientras que, al deleitarse, ama y se acerca; en cambio, la voluntad es independiente, porque puede aborrecer aun las mismas cosas corporales que son deleitables, y

quantumvis vehementi, necessitatur ad amandum, neque ab obiecto, quantumvis tristi, necessitatur ad odio habendum; ergo haec immaterialitatem arguunt in tali potentia.

A d d e quod haec potentia est adeo superior quod non quiescit nisi in amore summi boni, sicut neque intellectus quiescit nisi in illius cognitione; ergo tales potentiae vere sunt illius supremi ordinis, et ad similitudinem factae illius, cuius cognitione et amore tantum satiantur. Cognoscit enim intellectus corpora, et ex illis aliquid melius illis ratiocinatur —quod est auctor <eorum>—, et statim appetit illum cognoscere, et non [quiescit] donec illum aliquo modo videat. Vo/luntas *P54v* similiter, si bonum finitum appetat, et si illud consequatur, statim aliud appetit, et, illo habito, quaerit aliud, quia nullum est replens capacitatem illius nisi infinitum et summum bonum. Evidens ergo est tales potentias esse superioris et immaterialis ordinis.

19 D e c i m a et ultima r a t i o sumitur ex ordine formarum. Eo enim est forma perfectior, / quo a materia abstractior; sunt autem inter *S33* formas quaedam adeo perfectae, ut in se integre subsistentes sint, independentes a materia, et ab omni ordine ad illam; aliae vero sunt adeo imperfectae, [ut] omnino materiae immersae [sint]. Et inter has quaedam habent operationes omnino materiales; aliae aliquantulum a materialitate abstrahunt, dum aliquo modo cognoscere possunt; ergo ordo ipsius naturae postulat, ut inter haec duo extrema detur quaedam forma media quae cum primis conveniat in immaterialitate et intellectu, et cum aliis in inferioribus praedicatis et informatione corporis. Est enim naturae ordo, ut a superioribus ad inferiora descendendo, et ab inferioribus ad superiora ascendendo, quod est "supremum infimi attingit infimum supremi",[78] et e converso, quia non potest fieri transitus ab extremo ad extremum nisi per medium, maxime ubi nulla est impossibilitatis ratio, nam hoc et ad integritatem universi, et ad debitam hominis perfectionem pertinet.

---

350 neque *S*, nec *P*. 351 odio habendum *S*, odiendum *P*. 351 haec *add.* evidenter *P*. 354 neque *S*, nec *P*. 355 vere *om. P*. 357 intellectus *add.* omnia *P*. 358 eorum] earum *SP*. 359 quiescit *P*, quiescet *S*. 360 si[2] *om. P*. 360-1 illo... aliud *S*, sic rursus de alio *P*. 361 quia *S*, quoniam *P*. 361 est replens *S*, replet *P*. 362 et summum *om. P*. 362 tales *S*, huiusmodi *P*.

19 364 et ultima *om. P*. 366 sint *add.* et *P*. 367 vero *om. P*. 368 ut *P*, *om. S*. 368 materiae... sint *S*, a materia dependeant *P*. 371 ipsius *om. P*. 371 postulat *S*, petit *P*. 371 quaedam *om. P*. 375 attingit *S*, attingat *P*. 376 converso *S*, contra *P*. 376 potest *om. P*. 376 fieri *S*, fit *P*. 378 nam *S*, enim *P*. 379 pertinet *S*, erat debitum *P*.

---

[78] *Cfr.* Ps. Dionysius, *De div. nom.*, c. 7, § 3: PG 3, 872 (*Cfr. infra not.* 338)

no es coaccionada a amar por parte de objeto alguno, por más vehemente que sea, ni tampoco a odiar por más triste que sea el objeto; luego todo esto arguye inmaterialidad en tal facultad.

Hay que añadir que esta facultad es tan superior que no descansa a no ser en el amor del sumo bien, así como tampoco el entendimiento descansa sino en el conocimiento de aquél; luego tales facultades pertenecen verdaderamente a aquel orden supremo, y han sido hechas a semejanza de aquél en cuyo conocimiento y amor se sacian. Porque el entendimiento conoce los cuerpos, y de ellos deduce algo mejor que ellos, cual es el autor de los mismos, e inmediatamente ansía conocerlo y no descansa hasta que logra verlo de algún modo. De modo semejante la voluntad, si apetece un bien sensible y lo consigue, al punto apetece otro y, después de conseguido, busca otro, porque ninguno llena su capacidad a no ser el bien infinito y supremo; es evidente, por tanto, que tales facultades son de orden superior e inmaterial.

19 Décima y última razón tomada de la perfección de las formas. Tanto más perfecta es una forma cuanto más abstrae de la materia; y hay entre las formas algunas tan perfectas que son totalmente subsistentes en sí, independientes de la materia y de toda ordenación a ella; otras, en cambio, son muy imperfectas, del todo inmersas en la materia, y, entre ellas, algunas tienen actividades completamente materiales; otras abstraen un tanto de la materia, en tanto que pueden conocer de algún modo. Luego el orden de la misma naturaleza pide que haya entre estos dos extremos alguna forma media que convenga con las primeras en la inmaterialidad y el entendimiento, y con las otras, en los predicados inferiores y en la información del cuerpo. Porque el orden de la naturaleza consiste en que, descendiendo de los seres superiores a los inferiores, y ascendiendo de los inferiores a los superiores, el ser más noble del mundo inferior toca la frontera del ser más bajo del mundo superior, y al contrario, porque no puede llevarse a cabo el paso de un extremo a otro sino por el medio, sobre todo no habiendo razón alguna de imposibilidad, pues ello pertenece tanto a la integridad del universo como a la perfección debida al hombre.

20 Quocirca rationes hae [sic] acceptandae sunt, quod licet una vel altera earum sola forte non convincat intellectum ut demonstratio, tamen omnes simul vere convincunt, et integrant unam optimam demonstrationem desumptam ex proprietatibus et actibus intellectus et voluntatis.

21 Secunda conclusio sit: Principium intellectivum nostrum /est immortale. Et hoc etiam ratio naturalis evidenter demonstrat. ***P55***

Hanc conclusionem demonstrat D. Thomas, *1 p., q. 75, a. 6,* ex praecedenti, nam anima rationalis est per se subsistens; ergo est incorruptibilis. Patet consequentia, [nam] vel corrumperetur per se, vel per accidens; non per accidens, quia sic competit alicui fieri et corrumpi sicut et esse; ergo cui convenit per se esse, convenit per se fieri et corrumpi, vel nullo modo conveniet. Quod autem non per se conveniat probat, nam quod est forma tantum et subsistens, impossibile est per se corrumpi. Probatur, nam quod per se alicui convenit, impossibile est separari ab illo; esse autem per se convenit formae; ergo impossibile est separari ab illa; ergo impossibile est corrumpi.

Ratio quidem est metaphysica satis, et acuta, et demonstrativa; [obscura tamen]. Quae ut perfecte intelligatur notandum est quod licet corruptio semper sit per accidens, quia natura non intendit per se corruptionem, sed generationem, ex qua sequitur corruptio, tamen dicitur a D. Thoma[79] corrumpi per se id quod terminat primo corruptionem, nam si corruptio per se consideretur, habet suum terminum ad quem / per se tendit; corrumpi vero per accidens dicitur id quod ***S33v*** desinit ad <desitudinem> alterius, ut quando ignis generatur ex aere, aer per se dicitur corrumpi; forma vero aeris, et aliqua accidentia illius, dicuntur [desinere] esse ex consequenti, seu per accidens.

---

20 380 Quocirca *S,* Quapropter *P.* 380 hae... sunt *S,* has iudico sic acceptandas *P.* 380 sic *P, om. S.* 380 licet *S,* si *P.* 381 earum *om. P.* 381 sola *S,* per se *P.* 381 forte *om. P.*

21 385 sit *om. P.* 386 evidenter *om. P.* 387 Hanc... demonstrat *om. P.* 387 demonstrat *add. in marg. a.m.* Hanc sencundam conclusionem late, docte et acute (?) probat Toletus, 3 Animae, q. 16 [o.c. ff. 152-159^{v}]. Vide eum. Et quod sit substantia probatur. Nam quod per se potest operari, per se potest subsistere; et quod per se operatur, per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu; at intellectus et anima habent operationem per se, cui non communicat corpus, ut ex supra dictis patet; ergo *S.* 388 per se *om. P.* 389 nam *P, om. S.* 390 quia *S,* nam *add.* alias *P.* 390 competit *S,* convenit *P.* 391 convenit *S,* conveniet *P.* 392 conveniet *S,* convenit *P.* 392 autem *S,* vero *P.* 393 probat *S,* probatur *P.* 395 separari... illo *S,* corrumpi *P.* 395-6 esse... corrumpi *om. P.* 397 et acuta *om. P.* 397 et^{2} *add.* nimis *P.* 398 obscura tamen *P, om. et add. in marg. a.m.* De qua vide Toletum, 3 Animae, q. 16, cap. 5 [*corr. pro* 6] [o.c. f. 155^{v}, 11^{a} ratio] *S.* 398 Quae... intelligatur *S,* Pro cuius intelligentia *P.* 401 primo *om. P.* 402 nam *S,* enim *P.* 403 id *S,* illud *P.* 404 desitudinem] desitionem *SP* 405 aeris *om. P.* 406 desinire *P,* definire (!) *S.* 406 esse *om. P.*

---

[79] 1 p., q. 75, a. 6; q. 89, a. 5; 1-2, q. 53, a. 1

20 Por lo cual han de ser aceptadas todas estas razones de modo que, aunque alguna u otra por sí sola no convenza tal vez al entendimiento como demostración, el conjunto de todas ellas convence verdaderamente y constituye una excelente demostración tomada de las propiedades y los actos del entendimiento y la voluntad.

21 Segunda conclusión: Nuestro principio intelectivo es inmortal, y la razón natural lo demuestra evidentemente.

Santo Tomás, *1 p., q. 75, a. 6,* demuestra esta conclusión por la precedente, porque el alma racional es por sí misma subsistente, luego es incorruptible. La consecuencia es clara, pues o bien se corrompería por sí misma o por vía accidental; mas no por vía accidental, porque el originarse y corromperse le competen al sujeto del mismo modo que le compete el ser; luego a quien conviene el ser por sí mismo, le conviene por sí mismo hacerse y destruirse o no le conviene de ninguna manera. Y muestra que no le conviene por sí, porque es imposible que por sí mismo se destruya lo que sólo es forma y subsistente. La prueba es que es inseparable de una cosa aquello que de por sí le conviene. Pero el ser le conviene de por sí a la forma; luego es imposible que se separe de ella y por tanto que se destruya.

La razón dada es bastante metafísica y aguda y demostrativa, pero oscura. Para llegar a comprenderla perfectamente hay que observar que, aunque la corrupción se produzca siempre por vía accidental, porque la naturaleza no tiende por sí a la corrupción, sino a la generación, de la cual se sigue la corrupción, sin embargo, enseña Santo Tomás que se corrompe por sí mismo aquello que acaba en corrupción como término. Efectivamente, si se considera en sí misma la corrupción, tiene un término al que por sí misma tiende; en cambio, se habla de corrupción por vía accidental cuando algo concluye por la terminación de otra cosa. Así, cuando el fuego se origina a partir del aire, se dice que el aire se destruye por sí mismo, en tanto que la forma del aire y algunos accidentes del mismo se dice que dejan de existir consiguientemente o por vía accidental.

Unde ⌊intelligitur sensus⌋ illius distinctionis, scilicet quod forma d u p l i c i t e r possit corrumpi: U n o m o d o per accidens, id est, ad corruptionem totius, quia scilicet dum separatur a corpore non potest in se substentari. Et isto modo esse desinunt omnes formae materiales. Et hic modus corruptionis, ait D. Thomas,[80] non potest competere formae subsistenti, quia per se habet esse, et independens a
corpore, et ita per se fit, et per se deberet / corrumpi, si ⌊posset⌋ cor- *P55v*
rumpi; per se —inquam—, id est, actione tendente ad corruptionem illius.

Ad probandum autem hunc s e c u n d u m m o d u m esse impossibile, assumit D. Thomas[81] illam propositionem, quod "esse per se convenit formae", de cuius sensu multa ⌊disputant⌋ Caietanus, *1 p., q. 50, a. 5,*[82] et Ferrariensis, *2 Contra Gentes, cap. 55,* et inter se disentiunt.

22 *Explicatur illa propositio, quod "esse per se convenit formae".*— Tamen sensus est, quod esse ita convenit formae, ut per illam conveniat unicuique habenti esse; unde si forma sit subsistens, illi convenit esse, ut quod, tamquam proprio susceptivo; si autem forma non sit subsistens, illi convenit esse [ut quo, id est,] tamquam principio quo compositum est. Est enim forma, secundum D. Thomam,[83] id quod complet proprium susceptivum existentiae; unde esse nulli tribuitur nisi tribuendo illi formam; et similiter a nullo separatur nisi separando ab illo formam; forma autem a se ipsa separari non potest; ergo esse non potest per se separari a forma per corruptionem.

Et eodem modo concludit ista ratio, si sumamus quod esse per se convenit rei simplici subsistenti, sive illa sit forma sive non. Vis enim rationis consistit in hoc quod esse non potest per se auferri [per corruptionem] ab aliquo cui immediate et per se competit; sed si separatur ab aliquo, est propter divisionem partium, quibus divisis, non manet totum; tamen ⌊semel⌋ posita existentia in simplici entitate independente ab alio, ut a substentante, impossibile est intelligere corruptionem in illa.

---

407 intelligitur sensus *P,* colligitur intellectus (!) *S.* 408 possit *S,* potest *P.* 410 esse *om. P.* 412 quia *add.* ipsa *P.* 412 per se *om. P.* 412 et *om. P.* 413 ita *om. P.* 413 et² *add.* ita *P.* 413 posset *P,* deberet (!) *S.* 416 secundum *om. P.* 418 disputant *P,* disputat *S.* 419 et¹ *om. P.*

22 422 ut *S,* quod *P.* 423 unicuique *S,* cuicumque *P.* 424 autem *S,* vero *P.* 425 ut... est *P, om. S.* 425 principio *S,* principium *P.* 427 proprium *S,* primum *P.* 429 autem *om. P.* 429 ipsa *om. P.* 433-4 per corruptionem *P, om. S.* 434 competit *S,* convenit *P.* 436 semel *P,* simul (!) *S.* 436 posita *S,* intellecta *P.* 437 ab... ut *om. P.* 437 substentante *S,* subiecto *P.* 438 in illa *S,* illius *P.*

---

[80] *Ib.*

[81] 1 p., q. 75, a. 6; q. 50, a. 5; q. 42, a. 1, ad 1

[82] *Comm. in S. Th. D. Thomae* (1 p., q. 50, a. 5) II-V. *Cfr. Ib.* (1 p., q. 75, a. 6) II sqq.

[83] *Cfr. supra not.* 81

De donde se llega a comprender aquella distinción de que la forma puede destruirse de dos maneras: Por vía accidental, es decir, por la corrupción del todo, puesto que, al separarse del cuerpo no puede sustentarse en sí misma, y así es como acaban todas las formas materiales. Pero esta clase de destrucción, según Santo Tomás, no puede competer a la forma subsistente, porque ella tiene por sí misma el ser independientemente del cuerpo, y así por sí misma se origina y por sí debiera destruirse, si pudiera destruirse; "por sí" quiere decir en este caso por una acción tendente a su destrucción.

Para demostrar que este segundo modo es imposible, recurre Santo Tomás a aquella proposición de que a la forma le conviene el ser por sí misma, sobre cuyo sentido disputan largamente Cayetano, *1 p., q. 50 a. 5* y Ferrario, *2 Contra Gentes, cap. 55,* sin ponerse de acuerdo.

22 *Explicación de cómo le compete a la forma el ser por sí misma.*—Sin embargo, el sentido es que de tal modo le compete el ser a la forma que por ella le conviene a quienquiera que posee el ser; de suerte que, si la forma es subsistente, a ella le conviene el ser como a quien propiamente lo recibe (*ut quod*); en cambio, si no es una forma subsistente, le conviene el ser como a principio por el que se da el compuesto (*ut quo*). Porque, según Santo Tomás, es forma aquello que consuma la propia capacidad receptiva de la existencia. En consecuencia, no se otorga a nadie el ser sino dándole la forma, así como tampoco se le puede quitar a nadie sino quitándole la forma; pero como la forma no puede ser separada de sí misma, tampoco, en conclusión, el ser puede ser separado por sí mismo de la forma por destrucción.

Del mismo modo concluye también esta prueba, si aceptamos que el ser le compete por sí mismo al simple subsistente, ya sea o no forma. La fuerza de la prueba consiste en que no puede ser arrancado el ser a nadie por corrupción, si le compete inmediatamente y por sí; pero, si es de hecho separado, ello se debe a la división de las partes, porque, al dividirse las partes, no permanece el todo. Por el contrario, una vez supuesta la existencia en una entidad simple independiente de otro que sea el sustentante, es imposible comprender la destrucción en ella.

Et simili ratione demonstravimus cum Aristotele, *1 Physicorum,*[84] materiam esse incorruptibilem. Quod alia via magis physica manifestatur in anima, nam corruptibile est quod ab aliquo agente naturali potest corrumpi; forma autem per se subsistens et / a corpore S34
independens non [potest] / ab ullo agenti naturali corrumpi; ergo. Pro- P56
batur minor, quia omne agens naturale debet habere actionem suam circa aliquod subiectum in quo introducat suam formam, et introducendo generet aliquid, et generando corrumpat aliud; sed in anima subsistente non est tale subiectum, nec talis corruptio; ergo nec potest esse corruptio. Quod est aliter dicere: Materia et compositio illius est principium corruptionis; in anima autem nostra non est materia, neque dependentia a materia; ergo nec principium corruptionis.

Et haec est sola via speculativa ad demonstrandam animae nostrae incorruptibilitatem.

23 Tamen rationes morales solent adduci multae. De quibus [vide] D. Augustinum, *lib. 2 Soliloquiorum,*[85] et *libel. De immortalitate animae.*[86] Quamvis de hoc ipse Augustinus dicat, *lib. 1 Retractationum, cap. 5,*[87] illo invito fuisse in lucem editum, esseque adeo difficilem ut "vix intelligatur —inquit— a me ipso". Et plures rationes etiam adducit D. Ambrosius, *lib. De bono mortis*;[88] Chrysostomus, *hom. 4 De providentia Dei.*[89]

Inter quas rationes potissima est quae ex providentia Dei sumitur. Est enim evidens lumine naturae Deum habere providentiam huius mundi, esseque supremum gubernatorem illius.

Item, est evidens in ratione naturali hominis finem esse secundum leges luminis naturalis vivere; et ab hac lege deviare, [et] contra rationem vivere, et est malum et poena dignum; nam cum ratio sit

440 magis physica *om. P.* 441 manifestatur *S,* manifestaretur *P.* 442 per se *om. P.* 443 potest *P,* possunt *S.* 443 ullo *om. P.* 444 habere... suam *S,* agere *P.* 445 quo *S,* quod (!) *P.* 445-6 et introducendo *S,* ut sic *P.* 447 nec... corruptio *om. P.* 448 aliter *om. P.* 449-50 in... corruptionis *om. P.* 451 est *om. P.*

23 453 Tamen *S,* autem *P.* 453 solent adduci *S,* dantur *P.* 453 multae *add. in marg. a.m.* Probatur. Pro quibus natura dedit appetitum, ordinavit ea quae talem appetitum complerent; sed natura homini dedit appetitum ultimi finis et beatitudinis; hic autem appetitus in hac vita adimpleri non potest; ergo alius perfectus est status in quo appetitus compleri debet, etc. *S.* 454 vide *P, om. S.* 454 libel. *S,* lib. *P.* 455 hoc *add.* libro *P.* 455 lib. *om. P.* 456 5 *add.* et 6 *S,* 6 et 7 *P.* 456 fuisse *S,* esse *P.* 457 ipso. Et *om. P.* 457 etiam *om. P.* 458 4 *S,* 44 *P.* 462 huius *om. P.* 463 in... naturali *S,* lumine naturae *P.* 464 luminis naturalis *S,* naturales rationis *P.* 464 et[1] *add.* quod *P.* 464 hac lege *S,* hoc fine *P.* 464 et[2] *P,* est *S.* 465 et *om. P.*

[84] *Cfr.* Arist., *Phys.*: 192 a 27 sqq.

[85] II I, 1; 3, 3 sq.; 4, 5 sq.; 13, 23 sq.; 14, 25 sq.; 19, 33: PL 32, 885 sqq.

[86] passim: PL 32, 1021-1034

[87] I 5, 1: PL 32, 590 sq.

[88] cap. 9 sqq.: PL 14, 585 sqq.

[89] Ps. Chrys., *De providentia et fato.* PG 50, 759 sqq.

De semejante manera hemos demostrado con Aristóteles, *Física, 1,* que la materia es incorruptible. Lo cual también se manifiesta en el alma por una vía más física: Corruptible es aquello que puede ser destruido por un agente natural; pero la forma por sí misma subsistente e independiente del cuerpo no puede ser destruida por ningún agente natural. Se demuestra la menor, porque todo agente natural debe ejercer su acción sobre algún sujeto en el que introduzca su forma e, introduciéndola, engendre algo y, al engendrarlo, destruya otra cosa; pero en el alma subsistente no hay tal sujeto ni tal destrucción, luego no puede haber destrucción. Con otras palabras: La materia y su composición es principio de corrupción; pero en nuestra alma no hay materia ni dependencia de la materia; luego tampoco principio de corrupción.

Esta es la única vía especulativa para demostrar la incorruptibilidad de nuestra alma.

23 En cambio, suelen aducirse en favor de ella muchas razones morales, de las cuales tratan San Agustín en el *lib. 2 Soliloquiorum* y en *De immortalitate animae,* aunque de esta obra afirma el mismo San Agustín, en *Retract, lib. 1, cap. 5,* que fue publicada contra su voluntad y que es tan difícil que apenas, dice, "lo puedo entender yo mismo". También aduce muchas razones San Ambrosio, *De bono mortis* y San Crisóstomo en la homilía *4 De providentia Dei.*

De entre todas estas razones la mejor es la que se basa en la providencia de Dios. Porque es evidente con la luz natural que Dios tiene providencia de este mundo y que él es su rector supremo.

Igualmente, es evidente para la razón natural que el fin del hombre es vivir conforme a las leyes de la razón natural, y apartarse de esta ley y vivir en contra de la razón es malo y digno de castigo, porque,

suprema pars hominis, et regula omnium actionum illius, recta ratio postulat, ut omnia inferiora superiori deserviant, et quod omnes hominis actiones illi regulae conformentur.

24 Tunc est a r g u m e n t u m : In quavis Republica bene instituta principalis cura gubernatoris est poena afficere malum et pervertentes ordinem Reipublicae, et praemio afficere bonos; sed hoc universum est quaedam Republica a Deo instituta, cuius supremus gubernator est ipse Deus; ergo pertinet ad providentiam Dei et ad summam bonitatem / [atque iustitiam] illius poena malum afficere, et praemio afficere bonos, *P56v* tunc ultra. Sed hoc non exsequitur Deus in hac vita, nam videmus malos deliciose vivere usque ad mortem, bonos autem laboriose; ergo reservatur hoc illis in sequentem vitam; ergo post vitam corporis manet vita alia animae.—Quae [ratio] videtur [sumpta] ex *Iob, cap. 21,*[90] et ex *Psalmo*:[91] "Noli aemulari in malignantibus, etc." Et *Psalmus*[92] "Quam bonus Israel." Et D. Clemens, *lib. 3 Recognitionum evangelicarum,*[93] ait ex ore D. Petri: "Si iustus Deus est, anima immortalis est." Et D. Chrysostomus,[94] supra, ait / rationem hanc tam clare con- *S34v* vincere animam [nostram] esse immortalem, sicut est evidens quod in meridie est lux, "nam animus —inquit— hominis horret audire quod par sit exitus hominis sanctissimi et pessimi."

25 Sed nihilominus Scotus, in *4, d. 43, q. 2,*[95] ait rationem hanc non convincere.

1.° Quia non constat Deum esse rectorem universi.

2.° Quia hoc admisso, tam sufficiens praemium virtutis esset ipsa virtus et delectatio illius; et sufficiens poena mali est turpitudo culpae. Propter quod D. Augustinus, *1 Confessionum,*[96] ait: "Iussisti, (Domine), ... et sic est, ut omnis animus inordinatus ipse sibi sit poena." Et *ad Rom <1>,*[97] Paulus: "Mercedem... sui erroris in semetipsis reportare."

---

24 469 Tunct... argumentum *S,* Et tunc sic argumentor *P.* 470 principalis *S,* praecipua *P.* 470 poena afficere *S,* castigare *P.* 470 malum *S,* malos *P.* 471 praemio... bonos *S,* praemia bonis retribuere *P.* 471 hoc *S,* totum *P.* 472 supremus *om. P.* 473 Dei *S,* illius *P.* 473 et ad summan *om. P.* 474 atque iustitiam *P, om. S.* 474 illius *om. P.* 474 poena *S,* poenas *P.* 474 malum *S,* malos *P.* 474 praemio... bonos *S,* praemia bonis retribuere *P.* 475 hoc *om. P.* 475 nam *S,* enim *P.* 477 vitam² *S,* mortem *P.* 478 vita... animae *S,* vivens anima *P.* 478 ratio *P, om. S.* 478 sumpta *P, om. S.* 478 cap. *om. P.* 479 etc. *om. P.* 480 Israel *add.* Deus his qui recto sunt corde *P.* 480 Et *om. P.* 482 Et *om. P.* 483 nostram *P, om. S.* 483-4 quod... lux *S,* diem esse in meridie *P.*

25 486 sed nihilominus *S,* autem *P.* 486 q. *S,* a. *P.* 489 tam *om. P.* 491 1 *S,* 5 *P.* 493 1] 3 *SP.* 493 Paulus *om. P.* 494 reportare *S,* reportantes *P.*

---

[90] passim
[91] *Ps* 36, 1
[92] *Ps* 72, 1
[93] III 41: PG 1, 1300
[94] Cfr. *De Lazaro, concio IV*: PG 48, 1011. *Cfr. supra not.* 89
[95] n. 27: o. c., t. 20, p. 57
[96] I 12, 19: PL 32, 669 sq.
[97] 1, 27: "et mercedem, quam oportuit, erroris sui in semetipsis recipientes" *(orig.)*

siendo la razón la parte superior del hombre y la norma de todas sus acciones, pide la recta razón que todas las partes inferiores sirvan a la superior y que todas las acciones del hombre se conformen con aquella regla.

24 Así, podemos formular el argumento: En cualquier república bien constituida, el gobernante se preocupa de castigar al malo y a quien pervierte el orden público, así como de premiar a los buenos; mas este universo es una república instituida por Dios, cuyo supremo gobernante es el mismo Dios; luego pertenece a la providencia de Dios y a su bondad y justicia supremas castigar al malo y premiar al bueno ahora o después; pero Dios no lleva a cabo esto en esta vida, pues vemos a los malos vivir en delicias hasta la muerte, y a los buenos en trabajos; luego les está reservado esto para la vida futura; luego después de la vida del cuerpo queda otra vida del alma. Esta razón parece tomada de *Job 21,* y del *Salmo*: "No envidies a los malvados, etc.", y de aquel otro: "Qué bueno es el Dios de Israel". San Clemente dice, *Recognitionum evangelicarum, lib. 3*, tomándolo de San Pedro: "Si Dios es justo, el alma es inmortal". Y San Juan Crisóstomo dice más arriba que esta razón persuade tan claramente de que nuestra alma es inmortal, como es evidente que hay luz al mediodía porque, "el hombre —dice— aborrece oír que sea igual el fin del hombre más santo y el del más malvado".

25 Sin embargo, Escoto dice, *4, d. 43, q. 2,* que esta razón no convence:

1.º Porque no consta que Dios sea rector del universo.

2.º Porque, aun admitido lo anterior, la misma virtud y su satisfacción serían premio suficiente de ella, así como la fealdad de la culpa es suficiente castigo del malo. Por lo cual San Agustín, *Confes. 1,* dice: "Dispusiste, Señor, y así es, que todo ánimo desordenado se sirva a sí mismo de castigo". Y San Pablo escribe a los Romanos: "Llevan en sí mismos la paga de su error".

3.° Ait Scotus signum esse rationem non convincere, quia antiqui philosophi non utuntur ea.

26 Sed contra Scotum agit late Cano, *lib. 12 De locis, cap. 15.* [98]

Et prima quidem evasio falsissima est, nam est evidentissimum Deum esse rectorem mundi.

Secunda item evasio non est probabilis, nam praemium et poena debet esse aliquid datum a gubernatore; quod autem intrinsece sequitur ex ratione virtutis et vitii, id non habet rationem praemii neque / poenae proprie, nam si quis in virtute delectatur, non est gra- *P57* tificatio illi facta a rectore [universi], sed est quasi passio ipsius virtutis.

Adde quod licet virtus de se sit magis appetibilis quam vitium, etiam secluso praemio et poena, tamen nihilominus virtus habet laborem suum et difficultatem non parvam, et ratione illius meretur studiosus praemium et remunerationem; immo saepe dolor et poena virtutis est maior quam delectatio; nec peccatores in operibus malis semper affliguntur nimium, immo plus multo delectantur.

Unde David, dicto *Psalmo 72,* [99] proponens sibi quaestionem de prosperitate malorum et afflictione bonorum, non solvit certe eo modo quo Scotus, sed ad futurum iudicium illius solutionem reservat: "Labor —inquit— est ante me, donec ⌊intrem⌋ in sanctuarium Dei et ⌊intelligam⌋ in novissimis eorum." Sic etiam solvit Hieronymus, *cap. 12,* [100] et *Habacuc, cap.* [1], *2* et *3.* [101]

Signum vero quod tertio loco adducit Scotus minus proprie et docte dictum est; minus proprie, dico, quia sufficeret sanctum uti ratione illa, quamvis non uterentur philosophi; minus docte vero, quia Plato, *Dialogo De animae immortalitate, sectione ultima,* [102] sic ait: Iustum est scelestos homines post obitum suorum criminum poenam dare, iustos vero praemia recipere; alias / et mala manerent impunita, *S35* et bona sine praemio.

---

26 497 Sed *om. P.* 498 quidem *S,* sane *P.* 498 nam *S,* enim *P.* 499 mundi *add.* ut suo loco dicetur *P.* 500 item *S,* etiam *P.* 500 non... probabilis *S,* facilis est *P.* 500 nam *S,* enim *P.* 501 datum *S,* concessum *P.* 503 neque *S,* et *P.* 503 proprie *S,* propriae *P.* 504 universi *P, om. S.* 504 passio *S,* pars *add.* et proprietas *P* 505 virtus *om. P.* 507 suum *om. P.* 511 72 *S,* 77 *P.* 514 intrem *P,* intrins.° modo (!) *S.* 514 intelligam *P,* intelligamus (!) *S.* 515 solvit *add.* eamdem quaestionem *P.* 516 1 *P, om. S.* 517-8 proprie *S,* pie (!) *P.* 518 dictum *S,* adductum *P.* 518 dico *S,* inquam *P.* 518 sanctum *S,* sanctos *P.* 520 animae *om. P.*

---

[98] O. c., pp. 508-518 (*in ed. Patavii* 1734, cap. 14: pp. 448-457)

[99] *Ps* 72, 16 sq. *Cfr. supra not.* 92

[100] *Cfr. In Eccle*: PL 23, 1040 C sq.

[101] *Comm. in Abacuc* I. II: PL 25, 1290 sqq.

[102] = *Phaedo. Cfr.* 81 c-82 b; 83 d-e; 113 e; 118 sqq.

3.º Dice Escoto que es señal de que el argumento no convence el que los antiguos filósofos no lo emplearan.

26 Pero contra Escoto arguye ampliamente Cano, *De locis, lib. 12, cap. 15.* La primera negativa es falsísima, porque es muy evidente que Dios es el rector del mismo mundo.

La segunda afirmación tampoco es probable, porque el premio y el castigo deben ser algo dado por el gobernante, mientras que lo que intrínsecamente se sigue por concepto de virtud o vicio no constituye premio ni pena propiamente, puesto que, si uno se deleita con la virtud, no hay en ello una recompensa dada por el rector del universo, sino como el resultado de la misma virtud.

Añádase que, aunque de por sí la virtud sea más apetecible que el vicio, aun prescindiendo de premio y pena, sin embargo lleva consigo trabajo y dificultad no pequeña, y en razón de ello merece el que se afana premio y remuneración; más aún, a menudo el dolor y penalidad de la virtud es mayor que su satisfacción, así como los pecadores no siempre se afligen demasiado por sus malas acciones, antes bien se deleitan mucho.

Por lo que David, en el referido *Salmo 72,* al proponerse el problema de la prosperidad de los malos y la aflicción de los buenos, no resuelve el problema lo mismo que Escoto, sino que reserva la solución del mismo para el juicio futuro. Dice: "¡Ardua tarea ante mis ojos! Hasta el día en que entre en el misterio de Dios y comprenda el destino de los hombres". Así lo resuelven también San Jerónimo, *cap. 12* y *Habacuc, cap. 1, 2* y *3.*

La señal de que habla Escoto en tercer lugar ha sido dada con menos propiedad y erudición; con menos propiedad, porque bastaría que el santo emplease aquella prueba, aunque no la empleen los filósofos; y con menos erudición, porque Platón dice así en el *Diálogo De animae immortalitae, sección última*: Es justo que los hombres malvados expíen sus penas después de su muerte, y que los honrados, en cambio, reciban premio; de lo contrario, el mal quedaría impune, y el bien, sin premio.

27 *Audi philosophos de poena malorum et de iustorum praemio in alia vita.*—Eamdem rationem insinuavit Socrates, ut refert Cicero, *Tusculana 1ª*: [103] "Duae —inquit— sunt viae, duplices cursus animorum e corpore exeuntium, nam qui se vitiis humanis contaminarunt, et se totos libidinibus tradiderunt... ⌊iis⌋ devium... / *P57v* iter est seclusum a concilio deorum; qui autem se integros castosque servarunt, quibusque fuit minima cum corporibus contagio suntque in corporibus humanis vitam imitati deorum, ⌊iis⌋ ad illos, a quibus sunt profecti, <facilis> patet reditus." Simile quid dixit Epicharmos, [104] ut refert Eugubinus, *lib. 9, cap. 15*: [105] "Si pietatem —inquit— animo coluisti defunctus mali nihil patieris, ⌊sursum⌋ in caelo permanet spiritus, at impiorum animae sub caelo vagae doloribus ⌊saevis⌋ cruciatibusque ⌊aeternis⌋ exagitantur." [106]

28 Unde excluditur a l i a e v a s i o, quae hic esse poterat, nempe quod licet ratio concludat animas puniri ac praemiari aliquo tempore post recesum a corpore, non tamen hinc concludi potest illas esse perpetuas, sed solum conservari a Deo aliquo tempore, ⌊ut⌋ unaquaeque recipiat sicut gessit in corpore.—E x c l u d i t u r haec evasio ex eo quod si anima separata manet, illud sibi est naturale, non miraculum, nam in ordine naturae nihil est miraculosum; si ergo anima ex natura sua maneret sine corpore, semper manebit.

A d d e quod peccata hominum digna sunt aeterno supplicio, quoniam Deus infinitus est, quem offendunt.

29 A l i a v i a moralis demonstrandi hanc veritatem desumitur ex parte f i n i s beatitudinis animae nostrae. Omnis enim res habet aliquem finem, quo consecuto, quiescit; [ergo]. Et homo [etiam habet suum finem]; hunc autem non assequitur in hac vita plena miseriis, peccatis et contradictione animae et corporis; superest ergo illi alia

27 526-32 Duae... reditus *subl. S.* 527 exeuntium *SP,* excedentium *orig. CIC.* 527 contaminarunt *SP,* contaminavissent *orig. CIC.* 528 iis *P,* hijs *S.* 528 seclusum *add.* quam (!) *SP.* 529 servarunt *SP,* servavissent *orig. CIC.* 530 fuit *SP,* fuisset *orig. CIC.* 530 suntque *SP,* essentque *orig. CIC.* 531 iis *P,* hijs *S.* 531 profecti *S,* perfecte (!) *P.* 531 facilis] facile *SP.* 532 dixit *S,* dicit *P.* 532 Epicharmos *add.* Poeta *P.* 534 sursum *P,* rursus (!) *S.* 535 saevis *P,* suis (!) *S.* 535 aeternis *P,* externis (!) *S.*

28 537 nempe *S,* scilicet *P.* 538 animas *S,* animam *P.* 538 ac *S,* et *P.* 539 tamen *add.* ideo *P.* 540 ut *P,* et (!) *S.* 540 unaquaeque *add.* res *P.* 541 sicut *S,* prout *P.* 541 Excluditur *add.* enim *P.* 542 anima *add.* semel *P.* 543 ergo *S,* autem *P.* 544 sua *add.* semel *P.* 544 maneret *S,* manet *P.* 546 quoniam *S,* quia *P.*

29 547 desumitur *S,* sumitur *P.* 548 finis *add.* et *P.* 548 animae *om. P.* 549 ergo *P, om. S.* 549 et *S,* etiam *P.* 549-50 etiam... finem *P, om. S.* 551 contradictione *S,* contradictionibus *P.* 551 illi *S,* illis *P.*

[103] *Tusc.* I 30, 72

[104] Diels 23 B 22.—Clem., *Strom.* IV 170

[105] *De perenni philosophia*: o. c., t. 3, f. 175ᵛ

[106] *at... exagitantur,* Ps. Epicharmus

27 *Escuchemos lo que dicen los filósofos acerca de la pena de los malos y del premio de los buenos en la otra vida.*—La misma razón insinúa Sócrates, como refiere Cicerón, *Tusculana 1.ª*: "Dos, dice, son los caminos, doble el curso de las almas que salen del cuerpo, porque los que se contaminaron con los vicios humanos y se entregaron totalmente a los deleites, siguen un camino desviado y alejado de la asamblea de los dioses; en cambio, los que se conservan íntegros y honestos, aquellos que padecieron el menor contagio del cuerpo y que en humanos cuerpos han imitado la vida de los dioses, tendrán un retorno fácil y abierto hacia aquéllos de donde salieron". Algo semejante dijo Epicarmo, como recoge Eugubino, *lib. 9, cap. 15*: "Si ejercitaste, dice, la piedad en tu alma, no sufrirás mal alguno cuando mueras; tu espíritu permanecerá arriba en el cielo, en tanto que las almas de los impíos, vagando bajo el cielo, son agitadas por crueles dolores y por eternos tormentos".

28 En consecuencia, se excluye aquí otra evasiva que podía darse, a saber, que, si bien la razón concluye que las almas son castigadas o premiadas algún tiempo después de la separación del cuerpo, sin embargo, no se puede concluir que ellas duren perpetuamente, sino que sólo son conservadas por Dios algún tiempo, a fin de que cada una reciba conforme a lo que mereció en el cuerpo. Pero se excluye esta evasiva en cuanto que, si el alma permanece separada, ello le pertenece naturalmente, no es milagro, porque en el orden de la naturaleza nada hay milagroso; si, pues, el alma permanece sin el cuerpo por naturaleza, siempre ha de permanecer.

Además, los pecados de los hombres, son dignos de suplicio eterno puesto que es infinito el Dios a quien ofenden.

29 Otra vía moral para demostrar esta verdad se toma del fin de nuestra alma: la bienaventuranza. Porque todo ser tiene algún fin con cuya consecución descansa. El hombre tiene también su fin, pero no lo alcanza en esta vida llena de miserias, de pecados y de contradicción del alma y del cuerpo; luego le queda otra vida, en la cual haya de con-

vita in qua consequatur suum finem, saltem secundum principaliorem partem, / quae est anima. Neque enim defuit homini providentia Dei *P58* ad consequendum suum finem magis quam rebus aliis naturalibus.

Adde quod saepe homo odio habet corpus corruptibile in hac vita, utpote quod [illi] impedimentum sit ad consequenda bona spiritualia; ergo, etc.

30 Alia via sumitur ex desiderio naturali hominis. Naturaliter [enim] desiderat homo perpetuitatem, et omnia opera quae ad illam conducunt vehementer amat. Quod desiderium est maxime conforme lumini naturae; ergo immortalitas est naturalis animae nostrae. Qua ratione [saepe] utitur D. Thomas;[107] ⌊specialiter⌋, in *2, d. 19, q. 1* [extollit illam].[108] Sed Scotus calumniatur eam, quam defendit Capreolus, in *4, d.* ⌊*43*⌋, [q. 2].[109] Et ratio quidem probabilis est, non tamen demonstrativa.

31 / Alia via desumitur ex dignitate hominis in universo. *S35v* Est enim in illo constitutus tamquam totius universi caput et finis, propter quem caetera omnia corporalia creata sunt, non solum inanimata, sed etiam animalia bruta; non solum res corruptibiles, sed etiam caeli incorruptibiles; valde ergo videtur absurdum quod par sit exitus hominum et iumentorum, et quod tam brevis sit vita illius, propter quem omnia facta sunt, etiam quae perpetuo durant.

32 Ultima via desumitur, quia immortalitas animae et eius cognitio est primum fere fundamentum necessarium ad virtutem persequendam; cum ergo finis naturalis hominis sit se/qui virtutem, per *P58v* lumen suae naturae potest consequi id quod ad finem suae naturae est necessarium, quia natura in necessariis non deficit; ergo potest naturaliter homo cognoscere immortalitatem animae, nam ablato hoc fundamento viverent homines ut bruta, et inciderent in ⌊cogitationes⌋ illas:

553 Neque *S,* Nec *P.* 553 defuit *S,* deficit *P.* 554 naturalibus *om. P.* 555 Adde *add.* etiam *P.* 555 habet *S,* prosequitur *P.* 555-6 corruptibile... vita *om. P.* 556 illi *P, om. S.* 556 consequenda *add.* innumera *P.* 557 etc. *om. P.*

30 559 enim *P, om. S.* 562 saepe *P, om. S.* 562 D. *S,* S. *P.* 562 specialiter *P,* saepe (!) *S.* 563 extollit illam *P, om. S.* 564 43 *P,* 44 *S.* 564 q. 2 *P, om. S.*

31 566 hominis *S,* quam homo habet *P.* 569 etiam *om. P.* 569 animalia *S,* alia (!) *P.* 569 caeli *S,* caelum *P.* 570 incorruptibiles *om. P.* 570 videtur absurdum *S,* est rationi dissonum *P.* 572 etiam *S,* et *P.*

32 573 desumitur *S,* est *P.* 574 fere *om. P.* 575 persequendam *S,* prosequendam *P.* 575 sequi *S,* prosequi *P.* 576 ad *add.* hunc *P.* 576 suae naturae *om. P.* 578 nam *add.* quia *S,* enim *P.* 579 viverent *S,* vitam agerent *P.* 579 ut *S,* sicut *P.* 579 et *add.* sicut illa *P.* 579 inciderent *S,* devenirent *P.* 579 cogitationes *P,* cognitiones (!) *S.*

[107] 1 p., q. 75, a. 6; CG 79; *Sent* IV, d. 50, q. 1, a. 1; *Quodl.* X, q. 3, a. 2, etc.

[108] D. Th. hic non loquitur directe de desiderio naturali immortalitatis. *Cfr.* 1 p., q. 75, ubi desiderium naturale ut "signum" incorruptibilitatis animae humanae concipit

[109] IV, d. 43, q. 2, q. 2: o. c., t. III, ff. 159ᵛ sqq.

seguir su fin, al menos en cuanto a su parte principal, que es el alma. Porque no faltó al hombre la providencia de Dios para alcanzar su fin más que a las demás cosas naturales.

Además, muchas veces el hombre aborrece en esta vida su cuerpo corruptible, en cuanto que le sirve de obstáculo para conseguir los bienes espirituales.

30 Otra vía demostrativa se toma del deseo natural del hombre. El hombre desea naturalmente la perpetuidad y ama intensamente todas aquellas obras que a ella conducen. Este deseo es sumamente conforme a la luz de la naturaleza; luego la inmortalidad es natural a nuestra alma. Santo Tomás emplea esta prueba muchas veces; especialmente, en *2, d. 19, q. 1,* la pondera. Pero Escoto la critica, en tanto que la defiende Capréolo. La prueba resulta probable y no demostrativa.

31 Otra vía se toma de la dignidad del hombre en el universo. En éste ha sido constituido aquél como cabeza y fin de todo el universo, por causa del cual han sido creadas todas las demás cosas corporales, no solamente las inanimadas, sino también los brutos animales, y no solamente las cosas corruptibles, sino también las incorruptibles del cielo; ahora bien, parece extremadamente absurdo que sea igual el término de los hombres y el de las bestias, y que sea tan breve la vida de aquél por causa del cual han sido hechas todas las cosas, incluso las que duran perpetuamente.

32 La última vía se deduce de que la inmortalidad del alma y el conocimiento de ésta vienen a ser el primer fundamento necesario para practicar la virtud; así, pues, siendo el fin natural del hombre el seguir la virtud, puede conseguir mediante su luz natural lo que es necesario para el fin de su naturaleza, porque la naturaleza no falla en las cosas necesarias; luego el hombre puede conocer naturalmente la inmortalidad del alma, pues, sustraído este fundamento, los hombres vivirían

"Comedamus et bibamus, cras enim moriemur", ut de insipientibus dicitur: *Sap 2* et *15*;[110] et *Is 22,* [*56*][111]—. Ad quod insinuandum D. Augustinus, *6 lib. Confessionum, cap. ultimo,*[112] [sic] ait: "Si animus est mortalis, in animo meo Epicurus habet palmam."—Et haec de prima parte.

33 *Philosophorum sententiae de immortalitate animae.*— T e r t i a c o n c l u s i o sit: Antiquiores et graviores philosophi cognoverunt animae immortalitatem, et hic communiter fuit sensus hominum recte sentientium in lumine naturae, ⌊seclusa⌋ fidei illustratione.

Et p r o b a t i o huius conclusionis petenda est ex historiis et sententiis philosophorum, ex quibus aliqua referam. Cognovit imprimis hoc Mercurius Trismegistus, qui *Dialogo 10,*[113] sic ait: "Anima in corpus humanum lapsa, siquidem mala perseveraverit, non gustat immortalitatis quidquam, [nec] bono etiam fruitur". Quasi dicat quod si perseveraverit bona immortalitate fruitur; mala autem dicitur non frui immortalitate, non quia esse desinat, sed quia non fruitur bonis immortalitatis, sed poenis [semper subiacet]. Idem Trismegistus inquit: "Omnium pater ⌊genitrixque⌋ mens, cum sit vita et natura, peperit hominem [sibi similem⌋, quem tamquam propriam prolem dilexit". Refert ⌊Eugubinus⌋, *lib. 9, cap. 3.*[114] / Et eamdem veritatem agnovit Socrates, cuius verba *P59*
supra[115] statim retuli. Et alia refert ⌊Eugubinus⌋, *cap. 12, lib. 9*:[116] "Hic —inquit— est coetus iustorum, beatorum caelicolarum, qui venientes e terris iustos triumphantes excipiunt"; et infra: "animus purgatus admittitur ad superos." De qua re multa Seneca, *lib. 1 De consolatione, cap. 25,*[117] et *epist. 87.*[118]

Hoc idem agnovit Pythagoras, ut patet ex *Timaeo / pythagori-* *S36*
co:[119] "Si deposito —inquit— corpore [in] liberum ascenderis ⌊aetherem⌋ eris immortalis deus (non ultra mortalis)". Refert Caelius Rhodiginus, *lib.*

---

581 et 15 *om. P.* 581 22 *S,* 2 *P.* 581 56 *P, om. S.* 582 lib. *om. P.* 582 sic *P, om. S.* 582 Si *om. P.* 584 parte *add.* quaestionis *P.*

33 586 sit *om. P.* 588 seclusa *P,* secluso *S.* 589 Et *om. P.* 589 petenda *S,* sumenda *P.* 590 philosophorum *S,* antiquorum *P.* 590 aliqua *S,* nonnulla *P.* 591 hoc *S,* hanc veritatem *P.* 593 nec *P, om. S.* 593 fruitur *S,* frueretur *P.* 595 quia *S,* quod *P.* 595 esse *om. P.* 596 semper subiacet *P, om. S.* 596 Trismegistus *om. P.* 596 inquit *S,* ait *P.* 597 genitrixque *P,* genitis que (!) *S.* 597 natura *S,* materia (!) *P.* 597-8 sibi similem *P,* sensibilem (!) *S.* 598 Eugubinus *P,* Aug. (!) *S.* 599 Et... agnovit *S,* Id etiam agnovit *P.* 600 statim *om. P.* 600 Eugubinus *P,* Aug. (!) *S.* 603 qua re *S,* quo *P.* 604 25 *S,* 20 *P.* 605 idem *om. P.* 605 agnovit *S,* cognovit *P.* 606 liberum *S,* liber *P.* 606 aetherem *P,* eterum *S.* 607 Caelius Rhodiginus] Zelius Rodigui. *S,* Rodiginius *P.*

---

[110] *Sap* 2, 6; 15, 12

[111] *Is* 22, 13; 56, 12

[112] *Cfr.* VI, 16, 26: PL 32, 732

[113] *De potestate et sapientia Dei*: o. c., p. 423

[114] o. c., t. 3, p. 165 C.

[115] *Cfr. supra not.* 103

[116] O. c., p. 172 B

[117] *Ad Marciam*: o. c. (Antuerpiae 1625), p. 128

[118] ep. 87 (?) *Cfr.* ep. 102 (passim): o. c. (ed. C. Cardó), t. 4, pp. 25-32

[119] *Cfr. Pythagorae Philosophi aurea verba* (Venetiis 1457), f. xiii: "corpore deposito cum liber ad æthera perges evades hominem, factus deus ætheris almi"

como brutos y caerían en aquellos pensamientos de: "Comamos y bebamos que mañana moriremos", como se dice de los necios en *Sap 2* y *5* e *Is 22* y *56*. Aludiendo a esto dice San Agustín, *Confes. 6, cap. últ.*: "Si el alma es mortal, a mi juicio Epicuro se lleva la palma". Hasta aquí la primera parte.

33 *Doctrina de los filósofos acerca de la inmortalidad del alma.*— La tercera conclusión sea como sigue: Filósofos antiguos y eminentes conocieron la inmortalidad del alma y tal fue el sentir común de los hombres que juzgaron rectamente según la luz natural, excluida la enseñanza de la fe.

La prueba de esta conclusión se ha de dar por la historia y sentencias de los filósofos, de las que referiré algunas. Conoció esto en primer lugar Mercurio Trismegisto que dice así, *Diálogo 10*: "El alma caída en el cuerpo humano, si se ha mantenido en el mal, no gustará la inmortalidad ni gozará del bien". Como diciendo que, si persevera en el bien, gozará de la inmortalidad. Pero de la mala se dice que no goza de la inmortalidad, no porque deje de existir, sino porque no disfruta de los bienes de la inmortalidad, quedando siempre sometida a las penas. El mismo Trismegisto dice: "La mente, padre y madre de todo, siendo vida y naturaleza, dio a luz al hombre semejante a sí y lo amó como a su propio hijo", según refiere Eugubino, *lib. 9, cap. 3*. La misma verdad reconoció Sócrates, cuyas palabras he citado inmediatamente antes, y otras cita Eugubino: "Ésta, dice, es la reunión de los justos y dichosos moradores del cielo que reciben a los que llegan de la tierra justos y dichosos". Y sigue: "El alma purgada es admitida con los de lo alto". De lo mismo trata ampliamente Séneca, *De consolatione, 1, cap. 25*, y *epist. 87*.

También lo reconoció así Pitágoras, como aparece en el *Timeo pitagórico*: "Si, depuesto el cuerpo, asciendes al libre cielo, serás un dios inmortal y ya no mortal". Lo aduce Celio Rhodigino, *lib. 2,*

<*2*>, cap. <*18*>.[120] Idem habuit Plato in *Phaedone*[121] et in *Phaedro,*[122] ubi pluribus rationibus hoc confirmat, quarum praecipuam supra[123] retuli, et alia est quae sequitur: Quod est —inquit— inter duo rerum genera constitutum eius naturam participare debet, cui magis assimilatur; intellectivum autem principium hominis, quod constituitur inter divina et terrestria, ⌊est⌋ simillimum divinae naturae, sicut eius exemplar et imago, quia sicut Deus se immutabiliter intelligit et universi ordinem mente concipit, ita anima nostra, quando a sensibus ⌊sequestrata⌋ per se ipsam aliquid considerat, attingit ad esse sincerum et divinum, et, eodem modo se habens, universi ordinem, caelorum et astrorum cursus intellectu tenet, licet quando sensibus utitur turbetur et ⌊erret plerumque⌋. Potius igitur dicendum [est] illam immortalitatem eius participare, cui maxime assimilatur, quam terrestrium mortalitatem.[124] Quam rationem prosequitur Porphyrius, *lib. 1* ad Boetium,[125] et Eusebius, *De* ⌊*praeparatione*⌋ *evangelica, lib. 11, / cap.* <*27*>.[126] Et propter hanc simi- P59v
litudinem ad Deum dicitur anima nostra a Platone[127] emanatio quaedam Dei. Et Seneca, *lib. De vita beata, cap. 32,*[128] vocat eam scintillam divini spiritus. Et multi errarunt putantes illam esse substantiam Dei. De quo D. Thomas, [*2 Contra Gentes*], *cap.* <*85*>.[129] Et in hac veritate secuta est Platonem tota eius schola, ut refert Tertullianus, *lib.* [*1*] *De resurrectione carnis,* in principio.[130] Tenuit Apuleius, *lib. De deo Socratis,*[131] et Plotinus,[132] ut D. Augustinus [refert], *9 De civitate, cap. 16,*[133] Gregorius Nyssenus, *lib. 2 De* ⌊*virtutibus*⌋ *animae, cap. 9.*[134] Idem Porphyrius,[135] supra citatus. Idem Cicero saepissime, specialiter *Tusculana 1.ª*,[136] et *lib. De senectute*;[137] *et lib. 2 De legibus* inquit: "Omnium animi immor-

608 2] 1 *SP.* 608 18] 4 *S,* 40 *P.* 608 Idem habuit *om. P.* 608 Plato *add.* etiam *P.* 608 Phaedro *add.* et Dialogo de immortalitate animae *S* (*vid. iter.* Phaedo = De imm. an.) 609 praecipuam *S,* praecipuas *P.* 610 quae sequitur *om. P.* 613 est *P,* et *S.* 615 sequestrata *P,* secrestata (!) *S.* 616 ipsam *om. P.* 616 attingit *S,* assurgit *P.* 618-9 erret plerumque *P,* erunt plerique (!) *S.* 619 est *P, om. S.* 622 praeparatione *P,* penetratione (!) *S.* 622 27] 14 *SP.* 624 Et *om. P.* 624 lib. *add.* 1º *S.* 624 32 *S,* 34 *P.* 625 illam *om. P.* 625 substantiam *S,* de substantia *P.* 626 2 Contra Gentes *P, om. S.* 626 85] 83 *SP.* 626 hac veritate *S, hoc P.* 628 Tenuit *om. P.* 629 refert *P, om.* S. 630 2 *om. P.* 630 virtutibus *P,* turribus (!) *S.* 630 Idem *om. P.* 631 citatus. Idem *om. P.* 631 specialiter *S,* ut *P.* 632 inquit *S,* ait *P.*

[120] *Lectionum antiquarum libri XXX*: o. c., p. 56

[121] *Phædo* (= *De imm. animæ*) 62 sq. *Cfr. Tim.* 69; *Rep.* X 609; *Theaet.* 176; *Meno* 80 sq. 107

[122] *Phaedr.* 245 c. sqq.

[123] *Cfr. supra not.* 102

[124] *Cfr. Phaedo* 78b-80 e.

[125] *Cfr.* Boetium, *In Porphyrium*: PL 64, 11.—*Cfr. infra not.* 437

[126] PG 21, 917 sqq. *Cfr. Ib.* lib. 15, cap. 9: PG 21, 1328 sqq.

[127] *Cfr.* M. Ficinus

[128] *Cfr.* Lipsius, *Phys. Stoicorum*, 3, 8

[129] 2 CG, cap. 85: Quod anima non sit de substantia Dei

[130] *De resurrect. mortuorum* I 5: CChL 2², p. 921; *Cfr. Ib.* III 2, p. 924

[131] c. 2 (ed. Thomas: p. 8, 1); c. 3 (ed. Thomas: p. 9, 16 sqq.); c. 4 (ed. Thomas: p. 11, 10 sq.)

[132] *Enn.* I 6, 8: o. c., ff. XXXV: "Fugiendum est igitur ad clarissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia"

[133] IX 16, 1 sq.—De Plotino, *Cfr. De civ. Dei, Ib.* c. 17: PL 41, 269.271

[134] Ps. Greg. Nys. = Nemesius, *De nat. hom.*, cap. 2 (passim): PG 40, 571

[135] *Cfr. supra not.* 125

[136] *Tusc.* I XXVI; XXIX 71; CXVII

[137] *De senectute* XXI 77-XXIII 85

cap. 18. Igualmente Platón, en el *Fedón* y en el *Phaedro*, donde confirma esto con muchas razones, la principal de las cuales la referí anteriormente, y otra es como sigue: "Lo que está constituido entre dos géneros de cosas debe participar de la naturaleza de aquello a que se asemeja más; ahora bien, el principio intelectivo del hombre, que está constituido entre lo divino y lo terrestre, es muy semejante a la naturaleza divina, como su copia e imagen, porque, así como Dios se conoce inmutablemente y concibe en la mente el orden del universo, así nuestra alma, cuando en separación de los sentidos, considera por sí misma alguna cosa, alcanza el ser puro y divino y, en esa misma actitud, abraza en su entendimiento el orden del universo, de los cielos y de los astros, aunque cuando use de los sentidos se turbe y se equivoque las más veces. Así, pues, hay que decir que participa de la inmortalidad de aquél a quien sobre todo se asemeja, más bien que de la mortalidad de las cosas terrestres". A la misma razón se adhiere Porfirio, según Boecio y Eusebio, *De praeparatione evangelica*. A causa de esta semejanza con Dios, nuestra alma es llamado por Platón emanación de Dios. Y Séneca, *De vita beata, cap. 32*, la llama chispa del espíritu divino. Y muchos erraron pensando que era sustancia de Dios, de lo cual trata Santo Tomás, *2 Contra Gentes, cap. 85*. En esta verdad siguieron a Platón todos los de su escuela, como refiere Tertuliano, *1 De resurrectione carnis*. Lo sostiene Apuleyo, *De deo Socratis* y Plotino, según San Agustín, *9 De civitate, 16*, Gregorio Niseno, *2 De virtutibus animae, cap. 9*. También el citado Porfirio. Igualmente Cicerón con mucha frecuencia, especialmente en las *Tusculanas* y *De senectute*. En la obra *De legibus, 2*, dice: "Todas las almas son inmor-

tales sunt, sed bonorum et fortium divini"; [138] et oratione *Pro <Gaio> Rabirio*: "Bonorum virorum mentes —inquit— mihi ⌊divinae⌋ atque ⌊aeternae⌋ videntur... (et) ex hominum vita ad deorum religionem sanctimoniamque demigrare." [139] Idem *De somno Scipionis,* [140] et oratione *Pro <Sestio>*: [141] "Sic habeo —inquit— te non esse mortalem, sed corpus hoc." Eamdem veritatem tenuit schola Peripateticorum, nempe Theophrastus, [142] Themistius, [143] Philoponus, [144] Simplicius, [145] Averroes, [146] et alii, quamvis multi errent putantes intellectivum principium non informare corpus —de quo *quaestione* sequenti est dicendum—, tamen omnes in hoc conveniunt illud esse / immortale. *S36v*

Eamdem sententiam refert Plato in *Menone* [147] tenuisse Pindarum et antiquos poetas. Phocylides, vetustissimus poeta graecus, sic ait: "Vita brevis nobis, ad tempus vivimus omnes, ⌈ast⌉ animus ⌊mortem seniumque⌉ ignorat". [148] Refert Eugubinus, *lib. 9,* ⌈*cap 15*⌉. [149] Idem Epicharmus [150] poeta, ut supra retuli. Idem / Lucretius dicens: *P60*

"<Cedit> <item> retro, de terra quod fuit ante,
⌈In terras⌉; <Et> quod missum est ex <aetheris> <oris>,
Id ⌊rursum⌋ caeli fulgentia ⌊templa⌋ receptant" [151]

Idem Epictetus [152] et Lactantius, *7.° lib. Divinarum institutionum,* [153] refert ⌊Pollytem⌋ quemdam consuluisse ⌊Apollinem⌋ de re hac, et Apollinem respondisse in oraculo animam esse immortalem. Idem colligitur

633 Gaio] Caio *S,* C. *P.* 634 inquit *om. P.* 634 divinae *P,* divina *S.* 635 aeternae *P,* eterna *S.* 636 Idem *S,* Et lib. *P.* 637 Sestio] Sexto *P,* Sectio (!) *S.* 637 habeo *S,* habeto *P.* 638 Eamdem veritatem *S,* Idem *P.* 638 nempe *S,* scilicet *P.* 641 est dicendum *om. P.* 643 Plato in *S,* Platoni *P.* 644 antiquos *S,* divinos *add.* illos *P.* 644 Phocylides] Phoscildes *S,* Foscilides *P.* 645 ast *P,* est *S.* 645-6 mortem seniumque *P,* mentem seniorumque (!) *S.* 646 cap. 15 *P, om. S.* 647 Idem *add,* tenuit *P.* 648 Cedit] Redit *SP.* 648 item] idem *SP.* 649 Et] Sed *SP.* 649 aetheris] eterijs *S,* ethereis *P.* 649 oris] coris *S,* choris *P.* 650 rursum *P,* recusum (!) *S.* 650 templa *P,* tecta (!) *S.* 651 Idem *add.* habuit *P.* 651 et *S,* etiam *P.* 652 Pollytem *P,* Dollitem *S.* 652 quemdam *om. P.* 652 Apollinem *P,* apolinum *S.*

[138] *De leg.* II, XI, 27

[139] X 29 (*Verba quae desunt in Ms., probabiliter ex errore transcriptionis, haec sunt*: "... esse, tum maxime quod optimi et sapientissimi cuiusque animus ita præsentit in posterum ut nihil nisi sempiternum spectare videatur. Quapropter equidem et C. Mari et ceterorum virorum sapientissimorum ac fortissimorum civium mentis, quæ mihi videntur...")

[140] *De Sommo Scip.* VIII-IX, 18-20

[141] LXVIII, 143

[142] ?

[143] *De an.* III 26: o. c., p. 303

[144] *De an.* I: o. c., ff. [5] sqq.

[145] *De an.* I 12: o. c., f. v.—Cfr. *Ib.* III 3 sqq. (ff. cl sqq.), *Ib.* III 19 (f. cix^v^); III, p. 2, 20 (ff. cx^v^ sqq.)

[146] *De an.* I 13: o. c., f. vi; III 18, ff. ciij^v^-cvij.—o. c. (ed. Crawford), I 13, pp. 19 sq.; III 20, p. 444, 24; *Cfr.* etiam I 65 sq., pp. 87-91; II 21, pp. 160 sq.; III 4, p. 325; III 5, pp. 391-394; 399-409, etc.

[147] *Meno* 81 b

[148] *Haec verba quae ex "De perenni philosophia" Eugubini desumpta dicentur, desunt in hoc opere Eugubini. Hic sic*: "Sed vivunt animi, semper sine morte, senectaque (lib. 9, cap. 15, o. c., t. 3). *Et infra*: "Defunctis superest vita, et Dii deinde creantur" (Ib.). *Et subdit postea*: "Incorrupta manet anima nam luce carentum" (Ib.), Δίζησθαι βιοτήν, ἀρετὴν δ' ὅταν ἤ βίος ἤδη (*Elegiac poems,* fr. 10)

[149] *Cfr. supra not.* 148

[150] *Cfr. supra not.* 104-106

[151] *De rerum natura* II: o. c., f. 43^v^. (*alia lectio*: "cœli rellatum templa"), o. c. (ed. Bailey), II, 999, sqq.

[152] *Cfr. Arrian's discourses of Epictetus,* I, VI, 18-22

[153] VII 13: o. c., p. 227

tales pero las de los buenos y valientes son divinas". Y en el discurso *Pro Gaio Rabirio* dice: "Las mentes de los hombres buenos me parecen divinas y eternas y que emigran de la vida de los hombres a la religión y santidad de los dioses". También en *De somno Scipionis* y en el discurso *Pro Sestio* dice: "Creo que no eres tú mortal sino tu cuerpo". La escuela peripatética afirmó la misma verdad, a saber, Teofrasto, Temistio Filópono, Simplicio, Averroes y otros. Aunque muchos de ellos yerran pensando que el principio intelectivo no informa el cuerpo, de lo cual trataremos en la *cuestión* siguiente; con todo convienen todos en que es inmortal.

Platón refiere en el *Menón* que Píndaro y los poetas antiguos fueron de la misma opinión. Focílides, poeta griego primitivo, dice: "Breve es nuestra vida, vivimos todos por un tiempo; pero hay un alma que ignora la muerte y la vejez". Lo cita Eugubino, *lib. 9, cap. 15.* También, Epicarmo, poeta, como arriba dije. Asimismo Lucrecio, que dice:

> Vuelve otra vez a la tierra lo que de ella vino,
> y lo que fue enviado de las etéreas orillas
> lo reciben de nuevo los templos radiantes del cielo.

Igualmente, Epicteto y Lactancio, *Divinarum institutionum, 7,* narra que un tal Dollites consultó sobre este asunto a Apolo, y que Apolo le respondió en su oráculo que el alma es inmortal. Lo mismo se colige

ex Vergilio, *lib. 6* [154] [*Aeneidorum*]; ex Ovidio, *lib. <12> Metamorphoseos.* [155] Et saepe poetae multa dicunt de Campis <Elysiis>, in quibus animas spatiari fabulantur; in quo fatentur illas esse immortales. Alii defunctos heroas in deorum numerum referebant. "Defunctis superest vita, et dii deinde creantur." Quae verba sunt <Phocylidis> [156] poetae. Referuntur ab Eugubino, supra, *cap. 15.* [157]

Alii animam a corpore separatam "manem deum" nuncupabant. Vide de hac re plura apud D. Antoninum, *1 p. theologali, titulo 1, cap. 5,* § 2; [158] et Valerium Maximum, [qui] *lib. 2, cap. <186>,* [159] refert Gallorum gentem immortales animas credidisse. Item tenuerunt Brachmanes, ut patet ex epistola Didymi, regis eorum, ad Alexandrum Magnum, quam refert D. Antoninus, *1 p. historiali, titulo 4, cap. 2,* § *13.* [160] Idem crediderunt <Persae> et ⌊Medi⌋, ut patet ex verbis Cyri Maioris, regis eorum, quibus iam moriturus consolabatur filios. Quae refert Cicero ex Xenophonte, [161] *lib. De senectute, cap. 1*: [162] "Nolite —dicebat— arbitrari, o mihi carissimi filii, me, cum a vobis discessero, nusquam <aut> nullum fore. Neque enim, dum eram vobiscum, animum meum videbatis, sed cum esse in ⌈hoc⌉ corpore / ex his rebus quas **P60v** ⌊gerebam⌋ intelligebatis; eumdem ⌈igitur⌉ esse credite, etiamsi nullum videbitis."

34 *De multorum antiquorum caede credentium animas esse immortales, ut futura vita fruerentur.*—Multi etiam ex antiqui sese neci dederunt, ut liberius anima et futura vita ⌊fruerentur⌋, ut de <Cleombroto> refert D. Augutinus, *1 De civitate,* [163] et Ammonius, in *Prooemio Praedicabi-*

---

654 lib. *om. P.* 654 Aenaeidorum *P, om. S.* 654 12] 1 *S,* 2 *P.* 655 poetae *add.* omnes *P.* 655 multa *S,* plura *P.* 655 Elysii] Eliseis *SP.* 658 Phocylidis] Phocididi *S.* 658 Quae... poetae *S,* dixit Foscilides poëta *P.* 659 referuntur... Eugubino *S,* ut refert Eugubinus *P.* 659 Eugubino] Augub. *S.* 660 deum *S,* Deorum *P.* 661 D. *S,* S. *P.* 662 5 *S,* 15 *P.* 662 qui *P, om. S.* 662 2 *S,* 1 *P.* 662 186] 1 *S,* 2 *P.* 666 Persae] Persi *S, om. P.* 666 et *om. P.* 666 Medi *P,* medij *S.* 667 quibus *S,* qui *P.* 669 carissimi] charissimi *SP.* 670 aut] autem *SP.* 670 Neque *S,* nec *P.* 671 his *S,* iis *orig. CIC.* 672 gerebam *P,* gerebant *S.* 672 credite *SP,* creditote *orig. CIC.*

34 676 fruerentur *P,* frueretur *S.* 676 Cleombroto] Acombroto *S,* Theombroto *P.*

---

[154] *Aeneidos* VI, tex. 71: o. c., p. 439 F sqq.—O. c. (ed. Hirtzel) VI, vv. 540 sqq.

[155] *Inducit Deum de anima Herculis loquentem, et ait*: "Externum est a me quod transit et inexpers atque immune necis" (Apud D. Antoninum, 1 p. theol., tit. 1, c. 5, § 2: o. c., f. [14]v, col. 2)

[156] *Hœc verba reperiuntur quidem apud Eugubinum* (*Cfr. supra not.* 148), *non vero apud Phocylidem* [*Elegiac poems* (ed. S. M. Edmonds), London 1954]

[157] lib. 9: o. c., t. 3, f. 174v F

[158] *Summa*: o. c., ff. [14]v sq.

[159] O. c., f. LXVIII, col. 1

[160] *Chronica*: o. c., f. XXXVIIIv, col. 1 [*falso* XXVIII num.]: "Nos non sumus incole hujus mundi, sed advene, nec ita in orbem terrarum venimus, ut libeat in eo consistere, sed transire properamus enim ad larem patriam" [*Cfr. Summa theol.* 1 p. tít. 1, c. 5, § 2: o. c., f. (14)v]

[161] *Cyr.* 8, 7, 17-22.

[162] I XII, 79; *Cfr. Ib.* IX, 30

[163] XXII, 13-25: CChL 47, 23 sq. (PL 41, 36)

de Virgilio, *lib. 6* de la *Eneida* y de Ovidio, *Metamorfosis, 12.* Muchas veces hablan los poetas de los Campos Elíseos, en los cuales presentan a las almas paseándose, con lo que reconocen que son inmortales. Otros incluían a los héroes difuntos en el número de los dioses. "A los muertos les aguarda una vida y son erigidos en dioses" dice Focílides, según Eugubino, *cap. 15.*

Otros llamaban al alma separada del cuerpo uno de los dioses Manes. Sobre esto mismo véase S. Antonino, *1 p. theologali, t. 1, cap. 5, § 2,* y Valerio Máximo. Éste narra, *lib. 2, cap. 186,* que los Galos tuvieron a las almas por inmortales. Lo mismo pensaron los Brahmanes, según consta en la epístola de Dídimo, su rey, a Alejandro Magno, a que se refiere S. Antonino, *1 p. historiali, t. 4, cap. 2, § 13.* También lo creyeron los Persas y Medos, como aparece por las palabras de su rey Ciro el Grande, con las que consolaba a sus hijos al momento de morir. Las recoge Cicerón, *De senectute, 1,* de Jenofonte: "No penséis, decía, hijos queridos, que, una vez que me haya apartado de vosotros, no seré nada en parte alguna; así como tampoco veíais mi alma, cuando estaba yo con vosotros, sino que deducíais que ella estaba en mi cuerpo, a la vista de las cosas que yo hacía; creed que sigue siendo la misma, aunque no la veáis".

34 *Sobre la muerte de muchos antiguos por creer que las almas son inmortales para disfrutar de la vida futura.*—También muchos antiguos se entregaron a la muerte para que el alma gozase más libremente de la vida futura, como narra San Agustín de Cleombroto, *De civitate, 1,* y Amonio, *Proemio Praedicabilium.* Cuentan, pues, que después de

lium. [164] Referunt —inquam— quod lecto Platonis libro *De animae immortalitate,* sese interfecit. Et Cicero, *Tusculana 1.*[a] [165] refert idem. De Cleanthe et Chrysippo et Zenone, [et] Empedocle, idem refert Lactantius, *lib.* <*3*>. [166] Et <quid> simile refertur [167] de multis romanis, qui propter ⌊praeclara⌋ facinora sese occiderunt, / aut evidenti periculo *S37* mortis obicierunt, certe confisi de animae immortalitate. Unde [D.] Chrysostomus, [168] supra, insanos vocat et mente destitutos eos qui de hac veritate dubitant, [utpote] qui <ambigunt> de confessis ab omnibus, etiam gentilibus.

35 Et r a t i o   p r o   c o n c l u s i o n e desumi potest ex dictis, nam [cum] cognitio ⌊immortalitatis⌋ animae sit adeo necessaria ad recte instituendos mores hominum, pertinebat ad providentiam Dei, ut esset cognita in omnibus nationibus et [in] omni tempore, et praecipue ab excellentioribus viris, quamvis etiam ab aliquibus nationibus ignorata fuerit, ut de Indis refertur, forte permittente Deo propter gravissima peccata eorum. Et qui hanc veritatem cognoverunt neque tanta claritate, neque tanta firmitate attigerunt illam, quanta nos lumine fidei adiuti cognoscimus. Et multi eorum hanc veritatem cognoscentes in multis aliis errarunt circa ipsam animam, nempe aut circa originem illius, aut cir/ca modum existendi illius in corpore, aut circa multitudinem anima- *P61* rum, aut circa statum futurae vitae, ut *quaestione* [169] sequenti videbimus. A quibus erroribus fides nos liberat, rationem naturalem dirigens.

36 *Quid de immortalitae animae senserit Aristoteles.*—Sed forte mirabitur quis quod inter tantos philosophos nullam principis eorum mentionem fecerimus; quod consulto fecimus, ut illius sententiam hoc ultimo loco exactius possemus inquirere. Est enim in hac parte obscura valde Aristotelis mens.

---

678 Referunt... quod *S,* dicit eumdem *P.* 679 interfecit *S,* interfecisse *P.* 679 Et *S,* Etiam *P.* 680 et$^{1-2}$ *om. P.* 680 Empedocle *add.* et Catone Uticensi *P.* 680 refert *S,* docet *P.* 681 3] 2 *SP.* 681 quid] qd. *S.* 681 quid... refertur *S,* Titus Livius *P.* 682 preclara *P,* plecara (!) *S.* 682 occiderunt *S,* ceciderunt *P.* 683 D. *P. om. S.* 684 et... destitutos *om. P.* 685 utpote *P, om. S.* 685 ambigunt] ambitant (!) *S,* ambigant *P.*

35 687 pro conclusione *S,* conclusionis *P.* 688 cum *P, om. S.* 688 immortalitatis *P,* intellectualitatis (!) *S.* 688-9 sit... instituendos *S,* esset utilis ad corrigendos *P.* 689-90 esset... nationibus *S,* haec haberetur in omni natione *P.* 690 in *P, om. S.* 690 et^2 *om. P.* 681 excellentioribus *S,* principalioribus *P.* 691 nationibus *add.* multo tempore *P.* 692 forte *add.* id *P.* 692 Deo *add.* factum est *P.* 693 neque *S,* nec *P.* 694 neque *S,* nec *P.* 694-5 adiuti cognoscimus *om. P.* 696 nempe *S,* scilicet *P.* 696 illius *om. P.* 697-8 animarum *S,* earum *P.* 698 vitae *om. P.* 699 A *om. P.*

36 701 quod *S,* quid *P.* 701 tantos *add.* totque *P.*

---

[164] *In quinque voces Porphyrii*: o. c., f. 2, col. 2

[165] *Tusc.* I, 34, 84

[166] cap. 18: o. c., p. 93

[167] *Titus Livius* (?)

[168] *Cfr. supra not.* 89. PG 50, 763

[169] d. 2, q. 4

haber leído el diálogo de Platón *de animae immortalitate,* se dio muerte. También lo cuenta Cicerón en la *Tusculana 1.ª* Lo mismo narra Lactancio, *lib. 3,* de Cleantes, Crisipo, Zenón y Empédocles. Y algo semejante se dice de muchos romanos que se dieron muerte por causa de hazañas preclaras o se expusieron a evidente peligro de muerte confiando en la inmortalidad del alma. Por lo cual San Juan Crisóstomo, en el lugar citado, llama necios y mentecatos a los que dudan de esta verdad, pues dudan de lo que todos confiesan, incluso los gentiles.

35 La razón en favor de la conclusión puede tomarse de lo arriba expuesto. Comoquiera que el conocimiento de la inmortalidad del alma es tan necesario para ordenar rectamente las costumbres de los hombres, pertenecía a la providencia de Dios el que la inmortalidad fuese conocida por todas las naciones y en todo tiempo, sobre todo por los hombres eminentes, aun cuando también haya sido ignorada por algunas naciones, como se dice de los Indios, tal vez por permisión divina, a causa de sus gravísimos pecados. En cambio, los que conocieron esta verdad, no la alcanzaron con tanta claridad ni tanta firmeza como nosotros la conocemos, asistidos por la luz de la fe. Y muchos de los que conocieron esta verdad se equivocaron en otras muchas cosas acerca de la misma alma, o de su origen, o sobre el modo como existe en el cuerpo, o sobre la multitud de las almas, o sobre la condición de la vida futura, como veremos en la *cuestión* siguiente; de estos errores nos libra la fe, dirigiendo la razón natural.

36 *Doctrina de Aristóteles acerca de la inmortalidad del alma.*—Tal vez se extrañe alguno de que entre tantos filósofos no hayamos hecho mención alguna del principal de ellos, lo cual hemos dispuesto deliberadamente para poder indagar su opinión más exactamente en último lugar. Porque en este punto es muy oscura la opinión de Aristóteles.

37 *Multi putantes Aristotelem sensisse animam esse mortalem.*—Nam gravissimi m u l t i [auctores] putant illum sensisse animam nostram esse mortalem, ut Clemens Alexandrinus,[170] Iustinus Martyr, *Sermone exhortatorio ad gentes,*[171] Theodoretus, *lib. 5 De curatione graecarum affectionum*;[172] Alexander Aphrodisius, *lib. 3 De Anima*;[173] Pomponatius, *lib. De immortalitate animae;*[174] et Caietanus, in *<1> De Anima.*[175]

A l i i vero sentiunt Aristotelem recte sensisse de animae nostrae immortalitate: D. Thomas, *2 Contra Gentes, cap. 78* et *79,* et hic, *lect. 10,*[176] et *12 Metaphysicae, lect. 3*;[177] Albertus Magnus, *tract. 2 De Anima, cap. <2>,*[178] et *tract. 3, cap. 13*;[179] Ammonius;[180] et Philoponus, in *prooemio De Anima, tx. 13* et *65* et *82*; et *lib 2, tx. 25* et *26*; et *lib. 3, tx. 7* et *20*;[181] Simplicius, *1 De Anima,* [*tx.*] *65* et *<66>*, et *lib. 2, tx. 11* et *20*;[182] Aegidius, *lib. 3, cap. 4*;[183] Durandus, in *2, d. 18, q. 3*;[184] Ferrariensis, *Contra* [*Gentes*] *2, cap. 69,*[185] et alii thomistae communiter et moderni, et specialiter Augustinus Eugubinus, *lib. 9, cap. <8>.*[186]

Scotus vero, in *4, d. 43, q. 2, a. 2,*[187] censet Aristotelem de hac re fuisse dubium. Idem Hervaeus, in *1, d. 1, q. 1*;[188] / Niphus, *De immortalitate animae, cap. 1.*[189] *S37v*

38 Quod autem ex his libris et aliis Ari/stotelis libris colligere possum *P61v* est illum sensisse et cognovisse animam nostram esse immortalem, tamen

37 706 auctores *P, om. S.* 707 Martyr *add.* de *P.* 709 lib. *om. P.* 710 in *S,* lib. *P.* 710 1] 3 *SP.* 711 sentiunt *S,* censent *P.* 712 immortalitate *add.* Quorum princeps est *P.* 714 2] 20 *SP.* 715 et$^{1-2}$ *om. P.* 715 65 *S,* 63 *P.* 715 25 *S,* 2 *P.* 716 7 *S,* 5 *P.* 716 tx. *P, om. S.* 716 65 et 66] 65 et 69 *S,* 69 et 66 *P.* 717 Durandus *praem.* Idem *P.* 718 69 *S,* 79 *P.* 719 et moderni *om. P.* 719 specialiter *add.* hic *P.* 720 8] 18 *SP. Add. in marg. a.m.*: Idem dicit Theophrastus, eius discipulus, et Themistius, Hervaeus, Olympiodorus [o.c. pp. 46 ss.], quorum meminit Mirandula [Joh. Franciscus], *4 Examinis, c. 9* [*Examen veritatis doctrinae gentium, et veritatis Christianae disciplinae* (inter opera Ioh. Pici, patrui Ioh. Francisci Pici, Basileae 1573, t. 2, pp. 681 ss.) *Hic solum meminit Picus*: Theophrasti, Hammonii, Philoponi, Simplicii, Sophonii, Theodori et Metochites (*Ib.* p. 682)]. Idem Avicenna [*De an.* p. 5, qq. 2.5; *Metaph,* trac. 9, c. 7: o.c. f. 107, col. 2] *S.* 723 cap. 1 *add. in marg. a.m.*: De secunda parte huius quaestionis vide Toletum, *3 Animae, c. 5, tx. 20, q. 15* [o.c., f. 155^{v}, 11^{a} ratio (*corr.* 19 S)] *S.*

38 724 libris *S,* scriptis *P.*

[170] ?

[171] *Coh. ad graecos* 6: PG 6, 253

[172] *Sermo V De natura hominis*: o. c., f. 46^{v} (PG 83)

[173] *Cfr. supra not,* 63

[174] cap. IV: o. c., f. 41^{v} sq. *Cfr. De nutr. et augm.* I 22: o. c., f. 129^{v}, col. 1; *Ib.* 25, f. 130^{v}, col. 1

[175] *De an.* I, nn. 47-55: o. c. (ed. Coquelle), t. 1, pp. 42-49

[176] *De an.* III, lect. 10, nn. 742-745

[177] *Cfr. Ib.* lect. 2, nn. 2450-54

[178] *De an.* III 2, 2: o. c., t. 5, pp. 331 sq.

[179] *Ib.* pp. 390 sqq.

[180] *Cfr. supra not.* 164

[181] Philop. *De an. I*: o. c., ff. [5] sq.; [25]; [29]; *De an.* II, f. [40^{v}]; *De an.* III, f. [89]

[182] O. c., ff. xxiiii sqq. cii^{v} sq.; $ciiii^{v}$ sq.

[183] *De an.* III 4: o. c., ff. 64^{v} sqq.

[184] nn. 5 sqq.: o. c., f. 162^{v}, col. 1, 2

[185] O. c., t. 2, pp. 424 sqq.

[186] *De perenni philosophia*: o. c., t. 3, ff. 168 sq. *Cfr.* Ib. cc. 9 sq.

[187] n. 16: o. c., t. 20, p. 46

[188] O. c., p. 3, col. 2

[189] O. c., f. 1, col. 1. 2

37 *Muchos autores piensan que Aristóteles creyó que el alma es mortal.*—Muchos autores eminentes lo piensan así, por ejemplo, Clemente Alejandrino, Justino mártir, *Sermone exhortatorio ad gentes,* Teodoreto, *5 De curatione graecarum affectionum,* Alejandro Afrodisio, *De Anima 3,* Pomponacio, *De immortalitate animae* y Cayetano, *De Anima 1.*

Otros, en cambio, estiman que Aristóteles pensó rectamente acerca de la inmortalidad de nuestra alma, como Santo Tomás, *Contra Gentes 2, cap. 78* y *79*; *De Anima, lect. 10,* y *12 Metaf., lect. 3,* Alberto Magno, *De Anima 2, cap. 2*; *3, cap. 13*; Ammonio, Filópono, *De Anima,, Proem., text. 13, 65* y *82*; *lib. 2, text. 25* y *26,* y *lib. 3, text. 7* y *20,* Simplicio, *De Anima, 1, text. 65* y *66*; *lib. 2, text. 11* y *20,* Egidio Romano, *lib. 3, cap. 4,* Durando, *2, d. 18, q. 3,* Ferrario, *Contra Gentes 2, cap. 69* y otros tomistas, en general, y modernos, especialmente Agustín Eugubino, *lib. 9, cap. 8.*

Pero Escoto, *4, d. 43, q. 2, a. 2,* piensa que Aristóteles dudó en ese punto, así como Herveo, *1, d. 1, q. 1,* y Nifo, *De imm. animae, cap. 1.*

38 Lo que yo puedo colegir de ésta y otras obras de Aristóteles es que él conoció que nuestra alma es inmortal; sin embargo, porque

[vel] quia non putavit sese habere huius rei sufficientem demonstrationem, vel quia nihil potuit dicere de statu animae separatae, ideo quaestionem istam numquam ex professo tractavit, nec satis clare aperuit mentem suam, sed quibusdam locis illam insinuans, aliis occultat. Haec patent ex discursu illius in his libris *De Anima.*

Et incipiendum est a quibusdam conditionalibus positis in *prooemio,*[190] quarum expositionem in hunc locum reicimus. 1.ª Si intelligere est phantasia, id est, imaginatio quaedam, aut sine imaginatione non est, nec istud esse sine corpore potest. 2.ª Si anima humana aliquem habet affectum aut operationem propriam, fieri potest ut ipsa a corpore separetur. 3.ª Si nullus sit ei affectus aut operatio propria, separabilis non est.

39 Et circa ultimas, omissa prima, pro nunc n o t a n d u m , [1.º], quod Aristoteles in eis non arguit, in quo multi falsi sunt, ut Themistius,[191] Venetus,[192] et uterque Caietanus.[193] Et ideo cessat quaestio, quomodo arguat a destructione antecedentis ad destructionem consequentis. Non enim arguit, sed tantum ponit duas propositiones tamquam duo fundamenta et principia prima ad investigandam immortalitatem animae, ut Philoponus[194] ibi, et Simplicius,[195] et D. Thomas[196] advertunt.

Quid Aristoteles intelligat per operationes proprias et communes.—2.º est n o t a n d u m , quid intelligat per operationes proprias et communes. Fit enim hic comparatio animae ad corpus, non ad alia extrinseca. /

Unde n o t a n d u m est 3.º quod operationes vitales omnes *P62*
habent originem ab anima, et nulla a corpore, quia anima est primum principium vitae, et ita nulla est vitalis operatio propria corporis, sed omnis operatio vitalis est animae aliquo modo. Tamen est differentia,

---

726 vel *P, om. S.* 726 sese *S,* se *P.* 728 istam *add.* gravissimam *P.* 729 sed *add.* in *P.* 729 Haec *add.* omnia *P.* 730 illius *S,* ipsius *P.* 731 conditionalibus *add.* propositionibus *P.* 732 prooemio *add.* libri primi *P.* 732 quarum *S,* quas *P.* 732 expositionem *om. P.* 732 1.ª *add.* ergo est *P.* 733 id *om. P.* 733 quaedam *om. P.* 735 affectum *S,* effectum *P.* 736 affectus *S,* effectus *P.*
39 738 circa *add.* duas *P.* 738 nunc *add.* oportet *P.* 738 notandum *S,* notare *P.* 739 arguit *add.* nec utitur eis loco maioris vel minoris *P.* 739 falsi sunt *S,* falluntur *P.* 740 et uterque *om. P.* 740 Caietanus *add.* et alii *P.* 740 quaestio *S,* dubium *P.* 744 ibi et *om. P.* 745-6 communes *add. in marg. 20 lineas inintelligibiles, quia erasae S.* 746 est *om. P.* 746 quid *S,* quod *P.* 747 hic *S,* haec *P.* 749 est *om. P.* 750 primum *om. P.* 752 differentia *S,* advertendum *P.*

---

[190] *De an.* 403 a 8-16

[191] *De an.* I 8: o. c., pp. 218 sq.

[192] *De an.*, Prol. comm. 3: o. c., f. 4v, col. 2.—*Cfr.* Id. *Summa phil. nat.* 5, 1: o. c., f. lxviv, col. 1. 2

[193] Thienensis: *De an.* I, Proh., comm. 13: o. c., f. 7, col. 1.—Th. de Vio: *De an.* I, nn. 32 sqq. o. c. (ed. Coquelle, t. 1, pp. 33 sqq.

[194] *De an.* I: o. c., ff. [5] sq.

[195] *De an.* I 12: o. c., f. v sq.

[196] *De an.* I, lect. 2, nn. 19 sq.

pensaba que no disponía de una demostración suficiente de ello, o porque nada podía decir sobre la condición del alma separada, nunca trató de esta cuestión en particular ni manifestó abiertamente su sentir, sino que en algunos pasajes lo insinúa, en tanto que en otros lo oculta. Así se deduce de su exposición en estos libros *De Anima.*

Comencemos por algunas proposiciones condicionales que formula en la introducción, cuya exposición hemos reservado para aquí. Primera: Si el entender es fantasía, es decir, una especie de imaginación, o no se produce sin imaginación, tampoco el entender se produce sin el cuerpo. Segunda: Si el alma humana posee algún afecto o actividad exclusiva suya, es posible que subsista separadamente del cuerpo. Tercera: Si ningún afecto o actividad es propia de ella, no es separable.

39 Y sobre éstas últimas, omitiendo la primera, hay que advertir, en primer lugar, que Aristóteles no objeta en este punto, como falsamente piensan muchos, como Temistio y Véneto y ambos Cayetanos, por lo que cae por tierra la cuestión de que arguye de la destrucción del antecedente a la negación del consecuente. No arguye, sino que únicamente formula dos proposiciones como fundamentos y principios primeros en orden a investigar la inmortalidad del alma, como advierten Filópono, Simplicio y Sto. Tomás.

Qué entiende Aristóteles por actividades propias y comunes.—En segundo lugar hay que notar qué es lo que entiende por actividades propias y comunes. La comparación se hace entre el alma y el cuerpo, y no con otras cosas extrínsecas.

Por lo cual hay que notar, en tercer lugar, que las actividades vitales tienen todas el origen en el alma, y ninguna en el cuerpo, porque el alma es el primer principio de la vida y así no hay actividad vital alguna que sea propia del cuerpo, sino que toda actividad vital es propia del alma de algún modo; sin embargo, está la diferencia de que algunas

quod quaedam sunt operationes <quae>, licet originentur in anima, tamen in corpore perficiuntur, et in illa subiectantur; et istae operationes dicuntur communes. Aliae vero operationes et oriuntur ab anima et in illa recipiuntur [et fiunt] sine instrumentis corporeis; et tales operationes dicuntur propriae. Et haec est legitima huius divisionis expositio, quam sequuntur Themistius,[197] Philoponus,[198] Simplicius,[199] et D. Thomas;[200] et illius meminit D. Augustinus, *<10> Super Genesim ad litteram, cap. 12,*[201] ubi dicit delectationem spiritualem esse solius spiritus, carnalem vero esso utriusque, scilicet corporis et spiritus.

40 Ex quibus patet sensus duarum conditionalium, et veritas earum constat ex dictis / in principio huius *questionis,*[202] quia operatio *S38* proportionatur potentiae, et potentia formae, nam operatio sequitur formam, ut actus secundus primum. Et ideo si operatio nullam dependentiam habet a corpore, ut a subiecto, nec forma illam habebit; si autem omnis operatio habet dependentiam, habebit et forma. Ubi n o t a quod ex independentia unius operationis tantum, <colligitur> independentia animae, et ex dependentia plurium operationum non colligitur dependentia animae.

R a t i o est, quia licet multae operationes dependeant, si tamen una sit independens, illa ostendit modum entitatis formae suae; et docet / quod illa forma exercet alias operationes, non tamquam principium *P62v* adaequatum illis, sed tamquam principium superioris et altioris rationis. Si autem operationes omnes sunt dependentes a materia, ostendunt manifeste formam etiam dependere in esse.

Hoc ergo est fundamentum verissimum quod Aristoteles proponit in illo *prooemio.*[203] In *lib.* autem *3,*[204] quasi sub illo subsumens, docet esse in nobis aliquam operationem propriam animae, nempe intelligere; et *tx. 4, 6* et *7,*[205] ostendit intellectum non esse potentiam organicam, cuius <ratio quaedam> supra relata est.[206]

---

753 quae] quod (!) *S,* qui (!) *P.* 755 Aliae... et *S,* Aliae sunt... quae *P.* 756 et fiunt *P, om. S.* 757 huius divisionis *S,* illius loci *P.* 758 Themistius... et *om. P.* 758 Thomas *add.* Aegidius et alii *P.* 759 10] 2 *SP.* 760 dicit *S,* ait *P.*

40 763 constat *S,* patet *P.* 764 nam *S,* enim *P.* 766 habebit *S,* haberet *P.* 767 nota *S,* adverte *P.* 768 independentia *S,* dependentia (!) *P.* 768 colligitur] colligi *S,* colligimus *P.* 768-9 independentia *S,* independentiam *P.* 771 Ratio *praem.* Et *P.* 773 tamquam *S,* ut *P.* 774 superioris et *om. P.* 776 etiam *om. P.* 777 Hoc *S,* istud *P.* 777-8 proponit *S,* proposuit *P.* 778 illo *om. P.* 778 sub illo *om. P.* 779 nempe *S,* scilicet *P.* 781 ratio quaedam] rationem quamdam *SP.* 781 relata est *S,* retulimus *P.*

---

[197] *Cfr. supra not.* 190
[198] *De an.* I: o. c., ff. [5] sq.
[199] *De an.* I 12: o. c., ff. v. sq.
[200] *Cfr. supra not.* 196
[201] PL 34, 416 sq.
[202] *Cfr. supra* nn. 6 sqq.
[203] *De an.* 403 a 8 sqq.; a 15-19
[204] *De an.* 429 a 15-18; a 24 sq.
[205] *De an.* 427 a 26 sq.; 427 b 14 sq.; 429 a 15-18; a 24 sq.
[206] *Cfr. supra* n. 7

son actividades que, aunque se origien en el alma, se consuman en el cuerpo y en él están como en sujeto. Y éstas se llaman comunes. Otras actividades, en cambio, brotan del alma y en ella se reciben y se producen sin intermediarios corpóreos. Tales actividades reciben el nombre de propias. Así es como queda debidamente expuesta esta división, que hacen suya Temistio, Filópono, Simplicio y Sto. Tomás. También hace mención de ella S. Agustín, *Super Gen. ad lit., 10, cap. 12,* cuando dice que el deleite espiritual es propio exclusivamente del espíritu, mientras que el carnal lo es de ambos, esto es, del cuerpo y del espíritu.

40 Por aquí se ve claro el sentido de las dos condicionales, y su verdad nos consta por lo que dejamos dicho al comienzo de esta *cuestión.* En efecto, la actividad es proporcionada a la facultad y la facultad a la forma, ya que la actividad sigue a la forma, como el acto segundo al primero. Por lo tanto, si la actividad no tiene dependencia ninguna del cuerpo como de su sujeto, tampoco la forma la tendrá. Pero si toda actividad tiene esa dependencia, también la tendrá la forma. Téngase en cuenta al respecto que basta que se dé independencia en una sola actividad para concluir que el alma es independiente; en cambio, de que se dé dependencia en múltiples actividades no se concluye que el alma sea dependiente.

La razón es que, aunque se den muchas actividades que sean dependientes, si se da, no obstante, una sola que sea independiente, ésta muestra el modo de ser de su forma y está enseñando que esa forma ejecuta las otras actividades no como si fuese para ellas su principio adecuado, sino como un principio de rango superior y más elevado. Pero si todas las actividades son dependientes de la materia, manifiestamente están demostrando que también su forma depende de ella en su ser.

Ésta es, por consiguiente, la razón del todo verdadera que Aristóteles propone en su *Proemio.* En el *libro 3* volviendo a recogerla, enseña que se da en nosotros una actividad que es propia del alma, a saber, el entender, y en los *text. 4, 6* y *7* demuestra que el entendimiento no es una facultad orgánica. Una razón de ello ya se dio más arriba.

Et alia est: Quia potentia organica laeditur ab excellentia obiecti, ut auditus a vehementissimo sono; intellectus vero non sic, sed potius ab excellente intelligibili perficitur maxime. *Lib.* etiam *1, tx. 9* et *92,*[207] ait quod non potest fingi necdum existimari cui parti corporis conveniat intelligere; et *lib. 3, tx. 12,*[208] probat intellectum non esse mixtum nec habere aliquid commune cum corpore. Et tandem *tx. 20*[209] concludit esse perpetuum. Et ex praemissis sequitur aperte isto modo: Si anima habet, etc.; sed habet, etc.

Iuvant etiam alia Aristotelis testimonia, nam *lib. 1, tx. 45,*[210] ait intellectum sine corpore esse; et *tx. 65, 66* et *82,*[211] ait quod intellectus est quid divinum et impassibile; et *lib. 2, tx. 21,*[212] ait quod intellectus differt ab aliis partibus animae, sicut perpetuum a corruptibili; et *9 Metaphysicae, tx. <12>,*[213] inquit posse nos separata a materia intelligere; et *12 lib. Metaphysicae, tx. 17,*[214] dicit "nihil prohibere quod aliqua forma maneat post corruptionem / totius, ut si est anima talis, ut *P63*
intellectus seu mens"; item *2 De generatione animalium, cap. 3,*[215] ostendit animas aliorum viventium educi de potentia materiae, dicens: "Quorum enim principiorum operatio est corporalis, haec sine corpore esse non possunt... Itaque extrinsecus eam venire impossibile est... /
cum inseparabilia sint." Et infra: "Restat igitur ut mens sola extrinse- *S38v*
cus ⌊accedat⌋, eaque sola divina sit. Nihil enim cum eius actione communicat actio corporalis." Item *lib. 2, tx. 45*[216] expresse ait animam non esse corpoream.

41 Citavimus etiam in *prooemio*[217] devia loca Aristotelis in quibus tractationem de anima rationali ad Metaphysicam pertinere aliquo modo dixit, quia abstrahit a materia secundum esse; et *2 De partibus animalium, cap. 10,*[218] ait solum hominem inter animantia esse participem divinitatis; *10 Ethicorum, cap. 7* et *8,*[219] distinguit geminam vitam:

783 vehementissimo *S*, vehementi *P*. 784 maxime *S*, magis *P*. 784 9 *S*, 90 *P*. 786-7 esse mixtum *S*, essem actum (!) *P*. 787 tandem *om. P*. 788 aperte *S*, clare *P*. 789 habet *add.* operationem propriam est separabilis *P*. 789 etc.[1] *om. P*. 790 etiam *S*, Praeterea *P*. 790 nam *om. P*. 791-2 quod... est *S*, intellectum esse *P*. 792 impassibile *S*, inseparabile *P*. 793-4 a corruptibili *S*, ac corruptibile (!) *P*. 794 12] 22 *SP*. 794 inquit *S*, ait *P*. 794 a materia *S*, anima (!) *P*. 795 lib. *om. P*. 795 dicit *S*, ait *P*. 797 seu *S*, aut *P*. 797 item *S*, et *P*. 800 possunt *S*, potest *P*. 801 infra *S*, primum (!) *P*. 801 igitur ut *S*, ergo quod *P*. 802 accedat *P*, accidat *S*. 802-3 communicat *S*, vincat (!) *P*. 803 Item *add.* eodem *P*. 803 expresse *om. P*.

41 805 devia *S*, supra *P*. 806 de... rationali *S*, animae nostrae *P*. 808 solum *S*, tantum *P*. 809 10 *praem.* et *P*. 809 cap. *om. P*. 809 geminam *S*, duplicem *P*.

[207] *De an* 402 b 9 sqq. (tx. 9).—411 b 17 sqq. (tx. 92)

[208] *Cfr. supra not.* 205

[209] *De an.* 430 a 23: ἀθάνατον καὶ ἀίδιον.

[210] *De an.* 407 b 2 sqq.

[211] *De an.* 408 b 18 sq.: ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία...; οὐ φθείρεσθαι.; 408 b 25: ἀπαθές; 408 b 29: ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές.

[212] *De an.* 413 b 24-27

[213] 1051 a 34-1052 a 11 (c. 10 in ed. Bekker)

[214] 1070 a 24-30

[215] 736 b 25 sq.; 736 b 27 sq.

[216] *De gen. an.* 736 b 29 sq.

[217] *Cfr. supra, Proemium,* nn. 13-22

[218] 656 b 7 sq.

[219] K 7: 1177 a 12-1178 a 8 (passim); *Cfr. Ib.* K 8: 1178 a 9-b 32

Otra es que la facultad orgánica queda lesionada ante la plenitud de su objeto, como ocurre con el oido ante un sonido muy intenso. Con el entendimiento, en cambio, no ocurre así, antes al contrario llega al culmen de su perfección ante la plenitud de un inteligible. En el *libro 1, text. 9* y *92,* dice también que no se puede imaginar, mucho menos apreciar, a qué parte del cuerpo corresponde el entender; y en el *libro 3, text. 12,* prueba que el entendimiento no es mixto ni tiene parte alguna común con el cuerpo. Finalmente, en el *texto 20,* concluye que perdura perpetuamente. Se sigue con toda claridad de las premisas en la forma siguiente: Si el alma tiene, etc.; es así que tiene, etc.

Son aprovechables también otros testimonios de Aristóteles, como cuando dice, *lib. 1, text. 4,* que el entendimiento existe sin el cuerpo; o que el entendimiento es algo divino e impasible, *text. 65, 66* y *82*; o que el entendimiento se diferencia de las otras partes del alma, como lo perpetuamente duradero se diferencia de lo corruptible, *lib. 2, text. 21*; o cuando dice, *Metafísica, 9, text. 12,* que podemos entender lo que está separado de la materia. En *Metafísica, 12, text. 17,* dice "que no hay inconveniente en que una determinada forma perdure después de la destrucción del todo, tanto si se trata del alma como del entendimiento o la mente. Asimismo, *De generatione animalium, 2, cap. 3,* demuestra que las almas de los otros seres vivos son educidas de la capacidad potencial de la materia, con estas palabras: "La actividad de estos principios es corpórea; sin el cuerpo no puede existir... Por tanto, es imposible que la actividad le venga del exterior, ya que se da en ellos unas inseparabilidad". Poco después dice: "Solo, pues, el alma viene desde fuera y es divina, pues en su actividad no participa ninguna acción corporal". Igualmente, *lib. 2, text. 45,* afirma expresamente que el alma no es corpórea.

41 En el *Proemio* hemos citado también algunos textos dudosos de Aristóteles en los que de alguna manera dejó consignado que el tratado sobre el alma racional atañe a la Metafísica, porque el alma no hace referencia a la materia en su manera de ser. En *De partibus animalium, 2, cap. 10,* dice que solamente el hombre, de entre los seres animados, participa de la divinidad. En la *Ética, 10, cap. 7* y *8,* distingue dos clases

⌊alteram⌋ qua vivitur secundum compositum; alteram qua secundum mentem; et in hac secunda beatitudinem collocat. Et improbat eos qui hoc tantum persuadent, ut homo res humanas curet, et mortalis mortalia sentiat; sed ait curandum esse, ut ea vita vivamus quae [est] secundum praestantissimum quod in nobis est; et *9 Ethicorum, cap. 8*: [220] "Magnum —inquit— virtutis opus esse ⌊oppetere⌋ mortem pro amico, quia in illo opere tribuit amico vitam brevi duraturam, sibi autem magnum virtutis opus." Si autem anima esset mortalis, non esset virtus ⌊oppetere⌋ mortem, quia simul cum vita perit omnis felicitas.

42 Haec sunt quae Aristotelis mentem sanam ostendunt; quae autem illam occultant sunt non pauciora testimonia.

Et primo incipiamus a prima / illa conditionali in *pro-* **P63v**
oemio [221] posita, quam sine expositione omisimus. Et est supponendum quod si aliqua operatio est propria animae, illa est intelligere; ⌊quod⌋ Aristoteles ibi aperte testatur, et omnes. Inquit ergo Aristoteles quod si intelligere est imaginatio quaedam, aut non est sine imaginatione, anima non est separabilis. Sed adde ex *3 De Anima, tx. 30,* [222] quod intelligere nostrum neque est nec esse potest sine phantasia. Et concludatur isto modo: Si intelligere est phantasia, vel non est sine phantasia, anima non est separabilis; sed intelligere non est sine phantasia; ergo anima non est separabilis.

Haec ratio convincit Caietanum [223] ad dicendum secundum Aristotelem animam esse mortalem; et ideo alio modo explicat [224] operationem propriam et communem quam nos exposuimus, secutus Albertum, *tract. 1 De Anima, cap.* <6>, [225] et Commentatorem. [226]

43 Pro quo est notandum quod operatio animae dupliciter potest dependere a corpore: Uno modo tamquam a subiecto et

810 alteram *P*, altera *S*. 811-2 eos... et *S*, hortantes homines curare res humanas, et ut *P*. 813 ait *om. P*. 813 esse *om. P*. 813 est *P*, *om. S*. 815 inquit *S*, ait *P*. 815 esse *S*, est *P*. 815.7 oppetere *P*, appetere (!) *S*. 818 simul *om. P*. 818 omnis *om. P*.

42 819 Haec *add.* autem *P*. 819 mentem sanam *S*, in hac parte *P*. 820 non pauciora *S*, multa *P*. 821 primo *om. P*. 821 a *S*, ex *P*. 821 prima *om. P*. 821 conditionali *add.* ab illo *P*. 821-2 in prooemio *S*, in principio prooemii *P*. 822 quam... omissimus *om. P*. 823 quod *P*, quia *S*. 824 aperte *om. P*. 824 testatur *S*, docet. 824 omnes *S*, omnis *P*. 824 Inquit *S*, ait *P*. 825 aut... imaginatione *S*, autem (!) sine imaginatione esse non potest *P*. 826 Sed adde *S*, addamus autem *add.* huic *P*. 826 30 *S*, 31 *P*. 827 neque *S*, nec *P*. 827-8 concludatur *S*, concludamus *P*. 829 anima... separabilis *om. P*. 831 Haec *S*, quae *P*. 833 exposuimus *S*, explicuimus *P*. 834 6] 3 *SP*. 834 Commentatorem *S*, Averroem *P*.

43 835 est *om. P*. 836 dependere *S*, pendere *P*.

[220] 1169 a 25 sq.
[221] Arist. *De an.* 403 a 8 sqq.—*Cfr. supra, Prooemium,* lin. 691-696
[222] 427 b 27-428 a 5
[223] *Cfr. supra not.* 175
[224] *De an.* I, n. 39: o. c., t. 1, p. 37
[225] *De an.* I: o. c., t. 5, pp. 127-130
[226] *De an.* I, *Proh., comm.* 12 sq.: o. c., ff. v-vi.—O. c. (ed. Crawford), I 12: pp. 16-18

de vida: una que es específica del compuesto, otra que es específica de la mente. En esta segunda sitúa la felicidad y manifiesta su desaprobación hacia aquéllos que ponen su única mira en que el hombre se preocupe de los asuntos humanos y el mortal de los mortales. De lo que debemos preocuparnos, dice, es de vivir con aquella vida que caracteriza lo más noble que hay en nosotros. En la *Ética, 9, cap. 8,* sigue diciendo: "Es un gran acto de virtud arrostrar la muerte por el amigo, porque en ese acto dona al amigo una vida de breve duración y para sí deja un gran acto de virtud". Ahora bien, si el alma fuese mortal, no sería virtud arrostrar la muerte, porque juntamente con la vida perece toda felicidad.

42 Éstos son los pasajes de Aristóteles que manifiestan su recta manera de pensar, pero los hay no pocos que la obscurecen.

Comencemos ante todo por aquella primera condicional que encontramos en el *Proemio* y que silenciamos sin explanarla. No cabe duda que si alguna actividad hay propia del alma es la de entender. Lo afirma abiertamente Aristóteles y todo el mundo. Dice, pues, Aristóteles que si el entender es una cierta actividad imaginativa o no se da sin actividad imaginativa, el alma no puede estar separada. Téngase también presente el pasaje del libro *3 De Anima, text. 30*: Nuestro entender ni se da ni se puede dar sin la fantasía. La conclusión entonces procede así: Si el entender es una actividad de la fantasía o no se da sin la fantasía, el alma no puede estar separada. Ahora bien, el entender no se da sin la fantasía. Luego el alma no puede estar separada.

Este argumento lleva a Cayetano a afirmar que, según Aristóteles, el alma es mortal. Por eso, siguiendo a Alberto, *De Anima, 1, cap. 6,* y a Averroes, explica la actividad propia y la común de forma diferente a la que hemos expuesto.

43 Notemos al respecto que la actividad del alma de dos maneras puede depender del cuerpo: Una, como siendo su sujeto e instrumento; así

instrumento; quomodo visio pendet a corpore. A l i o m o d o tamquam a ministrante species; quomodo operatio intellectus nostri pendet a / sensibus. S39

Inquit ergo Caietanus quod operatio propria dicitur illa quae nullo istorum modorum pendet a corpore; operatio autem communis dicitur, quae uno vel altero modo pendet. Et ita secundum Aristotelem intellectio nostra est operatio communis, quia secundum ⌊illum⌋ pendet a corpore ut a ministrante; et ita anima non habet operationem propriam.

Quae expositio habet magnum fundamentum in littera Aristotelis, nam cum ait quod si intellectio est ima/ginatio, aut non est sine P64 imaginatione, anima non est separabilis, aperte dicit quod si intellectio non est sine imaginatione, non est ⌊propria⌋ operatio, ut patet ex tertia conditionali; ergo ut sit propria operatio necesse est quod neque sit imaginatio, neque etiam necessario requirat imaginationem.

P r a e t e r e a in illo textu[227] ait quod propria animae operatio est illa quae proprie fit sine corpore; addit tamen in *lib. 3*[228] quod intelligere non est sine phantasmate, atque adeo non est sine corpore; ergo secundum eum non est operatio propria. Unde in eodem *prooemio*[229] statim ait: "Videntur autem et omnes affectus animae cum corpore esse." Et rursus ait[230] quod intelligere videtur simillimum operationi propriae; tamen non dicit esse propriam.

44 Antequam proponamus alia loca respondeamus his. Et incipiamus ab hac expositione operationis propriae et communis. Et p r i m u m omnium assumo quod alii fatentur, scilicet secundum Aristotelem intelligere esse operationem independentem a corpore, tamquam ab instrumento et organo; ergo secundum Aristotelem intellectio est operatio spiritualis; nam operatio quae non fit media potentia corporea et organica non potest esse materialis; cognovit ergo Aristoteles potentiam intellectivam animae esse immaterialem; ergo idem cognovit de anima; ergo cognovit esse immortalem, nam dicere eum cognovisse animam esse spiritualem et non esse immortalem ridiculum est, nam haec duo adeo sunt inter se / germana, ut vix possit secundum ignorari, cognito P64v primo.

---

840 Inquit *S,* Ait *P.* 841 autem *om. P.* 843 intellectio nostra *S,* operatio intellectus nostri *P.* 843 quia *S,* quod *P.* 843 illum *P,* illud *S.* 847 aut *S,* vel *P.* 848 aperte *S,* manifeste *P.* 849 sine *add.* propria *P.* 849 propria *P,* proprie *S.* 850 neque *S,* nec *P.* 851 neque *S,* nec *P.* 852 Praeterea *S,* Item *P.* 853 proprie *om. P.* 853 tamen *S,* et *P.* 853 in *om. P.* 854 intelligere *add.* nostrum *P.* 856 statim *om. P.*

44 859 his *S,* ad proposita *P.* 860 primum *S,* primo *P.* 861 omnium *om. P.* 865 esse *add.* corporea et *P.* 867 nam *S,* enim *P.* 868 nam *S,* enim *P.* 869 germana *S,* coniuncta *P.*

---

[227] *Cfr. supra not.* 221
[228] *Cfr. supra not.* 222
[229] *De an.* 403 a 5 sq.
[230] *De an.* 403 a 3 sqq.

es como depende del cuerpo la actividad visual. Otra, como encargado de suministrar las especies; así es como depende de los sentidos la actividad de nuestro entendimiento.

Pues bien, Cayetano dice que la actividad propia, es la que no depende del cuerpo de ninguna de esas maneras; en cambio, la actividad común es la que depende del cuerpo de una o de la otra manera. De suerte que, según Aristóteles, nuestra actividad intelectiva es una actividad común, porque según él depende del cuerpo en cuanto suministra las especies. Así, pues, el alma no tiene una actividad propia.

Esta explicación encuentra una base sólida en el sentido literal de Aristóteles. En efecto, cuando dice que si la intelección es una actividad imaginativa o no se da sin actividad imaginativa, el alma no puede estar separada, abiertamente está afirmando que si la intelección no se da sin actividad imaginativa, no es una actividad propia, como es evidente por la tercera condicional. Luego para que sea una actividad propia es preciso que ni sea imaginativa ni exija necesariamente una actividad imaginativa.

Además en ese pasaje dice que la actividad propia del alma es aquélla que propiamente se realiza sin el cuerpo. Añade, sin embargo, en el *libro 3* que el entender no se da sin el acto de la fantasía, y por tanto, que no se da sin el cuerpo. Por consiguiente, según él, no es una actividad propia. Ésta es la razón por la que en el citado *Proemio* dice a renglón seguido: "Al parecer, todos los movimientos del alma se dan en unión con el cuerpo". Vuelve a la idea diciendo que el entender parece asemejarse muchísimo a una actividad propia; pero no dice que lo sea.

44 Antes de analizar otros pasajes, vamos a dar respuesta a esta cuestión. Ante todo, la explicación de actividad propia y común. Hago mía, en primer lugar, la interpretación de otros, a saber, que para Aristóteles entender es una actividad independiente del cuerpo en cuanto instrumento y órgano de ella. Para Aristóteles la actividad intelectiva es una actividad espiritual, puesto que toda actividad, que no se realiza por mediación de una potencia corporal y orgánica, no puede ser material. Por tanto Aristóteles llegó a conocer que la potencia intelectiva del alma es inmaterial y por ende también el alma. Luego conoció que el alma es inmortal, pues afirmar de él haber conocido que el alma es espiritual y que no es inmortal es una ridiculez; ambos aspectos están tan hermanados entre sí, que es casi imposible desconocer el segundo si se ha conocido ya el primero.

Sed p r a e t e r e a probatur quod per operationem propriam intelligat eam quae non fit medio organo corporeo.

1.° Quia in principio illius *prooemii*[231] habet haec verba: "Quorum quidam, scilicet affectus ipsius esse proprii, quidam animalibus ⌈etiam⌉ per ipsam inesse competereque videntur". Ubi illam vocat operationem communem, quae inest composito ratione animae; ergo e contrario, illam vocat propriam, quae ipsi animae inhaeret, et non est in ipso animali ratione animae; huiusmodi autem est omnis operatio quae non pendet a corpore ut ab instrumento; ergo.

2.° ⌊Aristoteles⌋ / in illo *prooemio*[232] ait quod illa operatio est communis, quae fit cum corpore; et quod illa fit cum corpore, cum qua corpus patitur; ab illa autem corpus patitur, quae in illo subiectatur; ergo illa operatio quae non subiectatur in corpore non est communis; ergo propria. *S39v*

3.° *Lib. 2, cap. 1,* in fine[233] ait: "Nihil autem vetat ⌊ut⌋ aliquae partium sint separabiles, propterea quod corporis nullius sint actus." Unde aperte docet aliquam potentiam animae esse separabilem, quia non actuat corpus, id est, quia non subiectatur in illo, et quia non est potentia organica; ergo talis potentia, et eius operatio, dicitur propria animae.

4.° arguitur. Nam fatentur contrarium opinantes quod secundum Aristotelem anima nostra habet operationem independentem a corpore, ut subiecto et organo; ergo cognovit eam esse spiritualem; ergo illam vocat operationem propriam, nam ex illa potest inferri esse spiritualem, atque adeo immor/talem. Ait enim Aristoteles, *12 Metaphysicae, in fine,*[234] omne immateriale esse immortale. *P65*

5.° Nam si Aristoteles intelligeret illo modo: Quod si anima habet operationem propriam est separabilis, propositio illa est ridicula, nam constat aperte animam non habere tali modo operationem propriam; ergo aliud difficilius et rationabilius vult Aristoteles in illa propositione.

6.° Omnes expositores fatentur fundamentum iactum ab Aristotele in *prooemio*[235] esse unicum medium ad demonstrandam animae immortalitatem, tam secundum Aristotelem, quam in re ipsa. Medium autem verum est: Quod si anima habet propriam operationem

---

871 Sed *om. P.* 871 praeterea *S,* item *P.* 873 habet... verba *S,* sic ait *P.* 876 inest *S,* est in *P.* 878 omnis *S,* communis *P.* 879 ab *om. P.* 880 Aristoteles *P,* A[is] *S.* 880 in... prooemio *S,* ibidem *P.* 883 illa *om. P.* 884 ergo *add.* est *P.* 885 2 *om. P.* 885 1 *S,* 2 *P.* 885 ut *P,* aut (!) *S.* 886 partium *S,* partes *P.* 887 aperte *om. P.* 888 et *om. P.* 889 et... operatio *om. P.* 894 inferri *add.* animam *P.* 897 Nam *om. P.* 898 est[1] *S,* esset *P.* 899 constat aperte *S,* patet evidenter *P.* 905 habet *add.* aliquam *P.*

---

[231] *De an.* 402 a 9 sq.
[232] *De an.* 403 a 16-19
[233] *De an.* 413 a 6 sq.
[234] 1075 b 33 sq.
[235] *De an.* 403 a 10 sq.

Por lo demás, voy a probar que por actividad propia entiende él aquélla que no se realiza por mediación de un órgano corporal.

Primera razón: Al principio del citado *Proemio* trae estas palabras: "De estos movimientos, unos parecen ser propios del alma misma, otros, por medio de ella, parecen darse también en los animales con propiedad". Por aquí se ve que llama actividad común a aquélla que se da en el compuesto por razón del alma. Luego, a la inversa, llama propia a la actividad que es inherente al alma misma y no se da en el propio animal por razón del alma. Ahora bien, tal es cualquier actividad que no depende del cuerpo como de su instrumento.

Segunda razón: Aristóteles en el citado *Proemio* dice que actividad común es la que se realiza a una con el cuerpo, y que se realiza a una con el cuerpo aquella actividad que el cuerpo comporta. Ahora bien, la actividad que el cuerpo comporta es la que viene sustentada en él. Luego toda actividad que no viene sustentada en el cuerpo no es común; es, por tanto, propia.

Tercera razón: En el *libro 2, cap. 1,* al final, afirma: "No hay ningún inconveniente en que algunas de las partes sean separables, puesto que no son actos de cuerpo alguno". Enseña, pues, abiertamente que existe alguna facultad del alma que es separable, porque no actualiza al cuerpo, esto es, porque no está sustentada en él, y porque no es facultad orgánica. Luego una tal facultad, a la vez que su actividad, la está entendiendo como propia del alma.

Cuarta razón: Los que mantienen la opinión contraria reconocen que para Aristóteles nuestra alma posee una actividad que es independiente del cuerpo como de su sujeto y órgano. Llegó, pues, a conocer que tal actividad es espiritual; la entiende por tanto como propia, ya que es posible deducir de ella que es espiritual y por ende inmortal. En la *Metafísica 12,* al final, dice, en efecto, Aristóteles que todo lo inmaterial es inmortal.

Quinta razón: Si Aristóteles entendiese en el sentido que se pretende, que "si el alma posee una actividad propia, es separable", dicha proposición es ridícula. Abiertamente consta que el alma no posee una actividad propia en ese sentido. Luego a algo más difícil y profundo apunta Aristóteles en esa frase.

Sexta razón: Todos los expositores reconocen que la base puesta por Aristóteles en su *Proemio* es el único término medio posible para probar la inmortalidad del alma, no sólo en opinión de Aristóteles, sino en realidad. Ahora bien, un término medio verdadero es que si el alma posee una actividad propia, en el sentido que hemos expuesto, es

sensu a nobis exposito, illa est immortalis; ergo hic est etiam sensus Aristotelis. Caietanus [236] negat minorem, sed ait medium esse: Quod si anima habet operationem propriam, id est, independentem a corpore omni modo, illa est immortalis; et quia anima potest habere istam operationem, saltem separata a corpore, sequitur esse immortalem. Sed Caietanus non advertit quod haec probatio supponit probandum, nam ad probandum quod anima habet operationem propriam, supponit illam esse separatam; et hoc est quod quaeritur. Et ideo Albertus, [237] putans illud esse medium, consequenter dixit animam in corpore posse habere operationem propriam illo modo; sed hoc ⌊nec⌋ demonstrabile est, nec forte verum. Igitur verum medium demonstrationis est illud quod diximus, et ex illo evidenter / sequitur immortalitas, ut etiam *P65v*
intulimus. Cum ergo medium illud posuerit Aristoteles, non ⌊est⌋ cur credatur supposuisse illud in sensu falso.

45 Sed quid ad primam illam conditionalem: Si intelligere non est sine phantasia, etc.? Communiter responderi solet quod si intelligere simpliciter / et absolute indigerit phantasia, numquam posset esse anima *S40*
sine corpore.

Exponitur quidam locus Aristotelis, 3 Animae, tx. 39.—Prima expositio.—At vero Aristoteles, in *3 De Anima,* [238] non dicit quod intelligere non est sine phantasia, sed quod nos pro isto statu non possumus intelligere sine phantasia.

Haec tamen solutio displicet:

1.° Quia reddit processum omnino ⌊inutilem⌋, nam supponit duos status in anima et in intelligere: alium in corpore, <alium> extra corpus; et hoc est supponere probandum.

Item petitur principium, nam secundum illam expositionem, dicere quod anima potest intelligere sine phantasia, est dicere quod separata potest intelligere.

Philoponus [239] ergo exponit aliter, scilicet quod si intelligere non est sine phantasia, tamquam instrumento et organo, non est sine cor-

906 illa *om. P.* 909 omni modo *S,* omnino *P.* 911 Sed *S,* Tamen *P.* 911 Caietanus *add.* hic *P.* 913 quaeritur *S,* quaerimus *P.* 914 dixit *S,* ait *P.* 915 nec *P,* non *S.* 918 intulimus *add. in marg. a.m.*: Et ita exponunt [exponit *S*] Averroes [*De an.* I 13: o. c., f. vj], Philoponus [*De an.* I: o. c., f. (5)] et Simplicius [*De an.* I 12: o. c., ff. v ss] et expresse Toletus, *1 Animae, cap. 1, tx. 13, dub. 3* [o. c., ff. 16^v s (*corr.* dub. 1 *S*)]. 918 est *P,* e'e [= esse] *S.* 919 credatur *S,* credamus *P.* 919 supposuisse *S,* posuisse *P.*

45 925 in *om. P.* 926 non *S,* numquam *P.* 929 inutilem *P,* inutile *S.* 930 in^2 *add.* ipso *P.* 930 alium^1 *S,* aliud (!) *P.* 930 alium^2] aliud (!) *SP.* 932 Item *S,* Secundo *add.* quia *P.*

[236] *Cfr. De an. I, Prooem.,* nn. 31 sqq.

[237] *De an.* I 1, 6: o. c., t. 5, pp. 127 sqq.

[238] Γ 7: 431 a 16 sq.

[239] *De an.* I: o. c., f. [5], col. 1

inmortal. Luego éste es también el sentido de Aristóteles. Cayetano niega la premisa menor y dice que el término medio es éste: si el alma posee actividad propia, esto es, con independencia absoluta del cuerpo, es inmortal. Y como el alma puede poseer esta actividad, al menos en su estado de separación del cuerpo, se infiere consecuentemente que es inmortal. Pero Cayetano no cae en la cuenta de que esta prueba supone lo que se tiene que probar; para probar que el alma posee una actividad propia, da por supuesto que el alma está separada, y éste es el punto controvertido. Por esta razón Alberto, juzgando que ése era el término medio, dijo, en consecuencia, que el alma, cuando está en el cuerpo, puede poseer actividad propia, en aquel sentido. Pero esto no se puede demostrar ni es quizá verdadero. Por consiguiente, el verdadero término medio de demostración es el que dijimos. De él se deduce con evidencia la inmortalidad, como ya lo hemos hecho ver. Dado, pues, que Aristóteles puso ese término medio, no hay razón para creer que lo entendió en un sentido falso.

45 Pero ¿qué decir de aquella primera condicional: "Si el entender no se da sin la fantasía, etc."? Generalmente se suele responder que si el puro entender sin más necesitase de la fantasía, nunca podría el alma existir sin el cuerpo.

Explicación de un pasaje de Aristóteles, 3 De Anima, tx. 39.—Primera explicación.—Aristóteles, *De Anima, 3,* no dice que el entender no se da sin la fantasía, sino que en nuestra situación actual no podemos entender sin la fantasía.

Pero esta solución no me satisface:

En primer lugar, porque hace totalmente inútil el raciocinio. Supone dos situaciones en el alma y en el entender, una de unión con el cuerpo y otra de separación del cuerpo; y esto es suponer lo que hay que probar.

Asimismo, se comete una petición de principio. Según esa explicación, decir que el alma puede entender sin la fantasía equivale a decir que en su estado de separación puede entender.

Por eso Filópono da esta otra explicación: Si el entender no se da sin la fantasía como instrumento y órgano, no se da sin el cuerpo.

pore. Quod quidem in se verum est, non tamen est sensus Aristotelis. Ait enim Aristoteles: [240] "Si non est phantasia, vel si non est sine phantasia"; ergo hoc secundum est aliquid distinctum a primo. Per primum autem intelligit quod sit phantasia ipsa organica; ergo ⌊per secundum⌋ intelligitur dependentia a phantasia.

Resolutio.—Sensus igitur verus videtur esse [alius]. Ad cuius intelligentiam n o t a quod t r i p l i c i t e r operatio unius potentiae potest depen/dere ab aliqua materiali potentia: ***P66***

U n o m o d o tamquam ab elicienti, ut pendet actus imaginandi a phantasia ipsa.

S e c u n d o m o d o tamquam a proponente obiectum eiusdem ordinis et rationis, ut pendet operatio appetitus sensitivi a phantasia, et operatio phantasiae a sensibus externis, ut Aristoteles infra ait, *tx. 160,* et ⌊*161*⌋: [241] "Accipit enim phantasia species suas materiales a sensibus externis".

T e r t i o m o d o pendet operatio unius potentiae ab alia, tamquam a concomitante, ut pendet intelligere nostrum a phantasia, quia operatio phantasiae semper concomitatur operationem intellectus, ut infra [242] dicitur.

Hic ergo non loquitur Aristoteles de isto tertio modo, quia est impropriissima dependentia, sed de duobus primis. [Et] vult quod si intellectio est phantasia, id est, operatio elicita a phantasia, vel non est sine phantasia, id est, si est eiusdem ordinis cum operatione phantasiae, et dependens ab illa eo modo quo alii affectus animae, nempe ira, gaudium, etc., pendent ab illa; si hoc —inquam— ita est, intellectio non est sine corpore, id est, est operatio communis animae et corporis, et non propria animae. Et hic sensus est verus et consonus litterae et modo loquendi Aristotelis, nam ad istum modum ait *lib.* <*3*>, *tx. 160,* et *161,* [243] quod imaginatio non est sine sensu externo. In *3.*° autem *lib.* [244] non probat Aristoteles intelligere non ⌊esse⌋ sine phantasmate isto / mo- ***S40v*** do, sed / alio, tertio videlicet, quod semper se concomitatur.—Et ita ***P66v*** solvitur iste locus. [245]

937 tamen *S*, sed *P*. 938 Aristoteles *om. P*. 940 organica *S*, organice *P*. 940-1 per secundum *P*, Pr [= probatur (!)] *S*. 941 intelligitur dependentia *S*, intelligit dependentiam *P*. 942-3 Sensus... intelli... *subl. S*. 942 igitur *S*, ergo *P*. 942 alius *P*, *om. S*. 942-3 Ad... nota *S*, Pro cuius intelligentia est notandum *P*. 945 elicienti *S*, eliciente *P*. 947 Secundo *S*, alio *P*. 947 a proponente *S*, ab apponente *P*. 948 et *S*, ac *P*. 950 161 *P*, ibi (!) *S*. 954 concomitatur *S*, comitatur *P*. 957 Et *P*, *om. S*. 958 intellectio *S*, operatio *add.* nostra *P*. 959 id est *add.* vel *P*. 960 nempe *S*, scilicet *P*. 964 Aristotelis *S*, Philosophi *P*. 964 3] 2 *SP*. 966 esse *P*, est *S*. 966 phantasmate *S*, phantasia *P*. 967 videlicet *S*, scilicet *P*. 967 se concomitatur *S*, sese comitantur *P*. 968 iste locus *S*, difficultas circa illam condicionalem *P*.

[240] *De an.* 403 a 8 sqq.
[241] *De an.* Γ 3: 428 b 11-15; *Ib.* 427 b 15 sq.
[242] d. 9, q. 7
[243] *De an.* Γ 3: 428 b 11 sq.—*Cfr. supra not.* 241
[244] *Cfr. supra not.* 241. 243
[245] *Cfr. supra not.* 238

Esto es sin duda verdadero, pero no es el sentido de Aristóteles. Aristóteles dice: "Si es una actividad de la fantasía o no se da sin la fantasía". Luego este segundo extremo se distingue en alguna forma del primero. Y si por el primero entiende la propia fantasía orgánica, por el segundo se habrá de entender la dependencia respecto de la fantasía.

Solución verdadera. El verdadero sentido, por tanto, parece ser otro. En orden a una mejor comprensión del problema nótese que la actividad de una facultad de tres maneras puede depender de una determinada facultad material:

Una manera, en cuanto productora; así ocurre con el acto de la imaginación respecto de la fantasía misma.

Otra manera, en cuanto propone un objeto que pertenece a un mismo orden y especie; así ocurre con la actividad de la pulsión sensitiva respecto de la fantasía, y con la actividad de la fantasía respecto de los sentidos externos. Lo dice Aristóteles líneas más abajo, *text. 160* y *161*: "Pues la fantasía ha recibido de los sentidos externos sus propias especies materiales".

Una tercera manera de depender la actividad de una facultad respecto de otra es por concomitancia; así ocurre con nuestro entender respecto de la fantasía, ya que la actividad de la fantasía siempre acompaña a la actividad del entendimiento, como diremos después.

Aristóteles no habla aquí, pues, de esta tercera manera en la que "dependencia" se entiende en su sentido más impropio, sino de las dos primeras. Y quiere decir que si la intelección es fantasía, esto es, una actividad producida por la fantasía, o no se da sin la fantasía, esto es, si pertenece al mismo orden que la actividad de la fantasía y depende de ella lo mismo que los otros afectos del alma, como la ira, el gozo, etc. dependen de ella. Si esto es así, repito, entonces la intelección no se da sin el cuerpo, o lo que es lo mismo, es una actividad común al alma y al cuerpo y no propia del alma. Éste es el sentido verdadero y está de acuerdo tanto con la letra como con el estilo de expresarse Aristóteles. De este estilo son aquellas palabras suyas, *lib. 6, text. 160 y 161*: "La imaginación no se da sin el sentido externo". En el *lib. 3* no prueba Aristóteles que el entender se dé a una con el acto de la fantasía de esta manera, sino por concomitancia. Y así es como queda resuelta la dificultad del presente pasaje.

46 Sed manent alia loca Aristotelis difficillima: Et secundus <est> infra, *lib. 3, cap. 5.*[246] Ait Aristoteles intellectum passivum esse corruptibilem; subdit etiam quod post mortem non reminiscimur; ergo post mortem non intelligit anima; ergo non operatur; ergo non est; ergo non est immortalis. Iste locus est difficillimus in *3 De Anima,* et pendet ex intelligentia illius <difficultatis> (?), quam illo loco[246 a] ⌈enodabimus⌉.

Nunc ⌈1.°⌉ dicitur breviter cum D. Thoma,[247] Themistio[248] et Philopono[249] quod per intellectum passivum intelligit cogitativam, nam antea eodem *lib. 3, cap. 3,*[250] dixerat phantasiam esse quasi quemdam intellectum; et *1 Ethicorum*[251] ait partem sensitivam esse rationalem, quia nata est obedire rationi.

Vel 2.° dicitur cum Simplicio[252] quod intellectus passivus corrumpitur non simpliciter, sed quantum ad passibilitatem; nam in hoc statu dicitur intellectus passivus, quia est in potentia et recipit; separatus autem a corpore semper erit in actu, et ideo non manebit passibilis. Quomodo D. Thomas, *1 p., q. 54, a. 4,* ait quod in Angelis non est intellectus possibilis, quia semper sunt in actu, corrumpitur igitur intellectus passivus quantum ad passibilitatem suam, non simpliciter. De anima vero separata non negavit Aristoteles quod intelligat, sed <inquit> quod non habebit eumdem modum reminiscentiae, quem habet in corpore, quia tunc careret operatione sensuum.[253]

47 Tertius locus difficilis est in ⌊*1*⌋ *Ethicorum, cap.* / *<10>*,[254] ubi ***P67***
reprehendit Solonem qui dicebat beatitudinem veram superesse homini post hanc vitam.

Et ratio illius est, quia futura vita est incerta et valde dubia. Unde de illo statu futurae vitae et de anima separata numquam aliquid dixit Aristoteles.

---

46 969 Sed manet *S,* Supersunt tamen *P.* 969 difficillima... secundus *om. P.* 969 secundus] 2s *S* [*alii* (*Gil Colomer*) *legunt*: 25]. 969 est] et *S,* ut *P.* 972 operatur *S,* patitur *P.* 973 non... immortalis *S,* est mortalis *P.* 973 difficillimus *S,* difficilis *P.* 973 in... Anima *om. P.* 974 difficultatis... enodabimus *S,* capitis; de quo ibi dicemus *P.* 974 difficultatis] est (!) *S.* 974 enodabimus] *Cfr.* ed. Vivès, *De an.* I 11, 22. 975 Nunc 1.° dicitur *S,* Pro nunc autem dico *P.* 975-6 Themistio et Philopono *om. P.* 976 cogitativam *S,* imaginativam *P.* 981 quantum ad *S,* quoad *P.* 986 igitur *S,* ergo *P.* 986 quantum ad *S,* quoad *P.* 988 inquit] inq̄t [= inquantum (!)] *S,* ait *P.* 988 eumdem *S,* eum *P.* 989 careret *S,* carebit *P.*

47 990 difficilis *om. P.* 990 1 *P,* 3 *S.* 990 10] 16 *SP.* 991 qui dicebat *S,* dicentem *P.* 994 illo *om. P.*

---

[246] *De an.* 430 a 23 sqq.

[246 a] d. 9, q. 8. *Cfr. etiam* qq. de cognitione animæ separatæ: d. 14, qq. 3 sqq.

[247] *De an.* III, lect. 10, n. 745

[248] *De an.* III, cc. 27-38: o. c., pp. 303-309

[249] *De an.* III: o. c., ff. [92] sq.

[250] *De an.* Γ 3: 427 b 27. —*Cfr. Ib.* c. 10: 433 a 10

[251] 1098 a 3 sqq.; *Cfr.* 1102 b 13-1103 a 10

[252] *De an.* III, 2, 20: o. c., f. cxi

[253] *Cfr.* d. 9, q. 8

[254] 1100 a 10—1101 b 9

46 Quedan otros pasajes de Aristóteles que son muy difíciles. El siguiente se encuentra más adelante, *lib. 3, cap. 5.* Dice Aristóteles que el entendimiento pasivo es corruptible, y añade que después de la muerte no hay memoria en nosotros. Después de la muerte, por tanto, el alma no entiende y por ende no actúa. Luego no perdura en su existencia, ni es por tanto inmortal. Este pasaje es muy difícil y depende de la manera cómo se entienda esa dificultad que analizaremos a fondo en el citado pasaje.

De momento diremos en dos palabras con Santo Tomás, Temistio y Filópono que por entendimiento pasivo entiende la facultad cogitativa. Antes, en el mismo *libro 3, cap. 3,* había dicho que la fantasía es una especie de entendimiento; en la *Ética, 1,* dice que la parte sensitiva es racional, porque está destinada por naturaleza a obedecer a la razón.

O podemos decir también con Simplicio que el entendimiento pasivo no se destruye absolutamente, sino en lo tocante a su carácter de pasividad. En esa situación al entendimiento se le llama pasivo, porque está en potencia y con capacidad de recibir; mientras que separado del cuerpo estará siempre en acto y por lo mismo no permanecerá pasible. De modo parecido dice Santo Tomás, *1 p., q. 54, a. 4,* que en los ángeles no se da entendimiento posible, porque siempre están en acto; se destruye por tanto el entendimiento pasivo en lo tocante a su carácter de pasividad, no de manera absoluta. Pero al alma en su estado de separación no negó Aristóteles la capacidad de entender; dijo simplemente que no tiene el mismo modo de reminiscencia que tiene en unión con el cuerpo, porque en aquel estado carecería de la actividad de los sentidos.

47 El tercer pasaje difícil se encuentra en la *Ética, lib. 1, cap. 10.* En él echa en cara a Solón su afirmación de que es después de esta vida cuando le sobreviene al hombre la verdadera felicidad.

Justifica el reproche diciendo que la vida futura es incierta y muy dudosa. De ahí que Aristóteles nunca dijo una palabra sobre la situación a que da lugar la vida futura y sobre el alma en su estado de separación.

Et *12 Metaphysicae, tx. 35,*[255] laudat felicitatem Dei, quae non sit veluti felicitas hominis, ⌊quae⌋ statim sit peritura.

R e s p o n d e t u r quod potius in libris *Ethicorum* multa Aristoteles dixit de felicitate mortuorum, [et inter alia quod prosperi amicorum eventus conducunt ad felicitatem mortuorum]; in quo aperte intelligit post mortem manere animam, ut D. Thomas ibi, *lect. 15, 16* et *17,*[256] ubi explicat sic locum Aristotelis: Quod Solon negat omnem beatitudinem hominum in hac vita; et hoc reprehendit Aristoteles inquiens quod in hac vita etiam potest habere beatitudinem aliquam; et futuram vitam esse incertam, non quantum ad existentiam animae, sed quantum ad statum quem separata habebit. In *12* vero *Metaphysicae*[257] comparat beatitudinem Dei beatitudini quam in actu habemus, quia haec tantum est beatitudo totius hominis.

48 / Q u a r t u s locus difficilis [est], quia animam nostram putavit S41
Aristoteles educi de potentia materiae, ut patet ex *2 De generatione animalium, cap. 3,*[258] ubi sic ait: "Igitur vegetativam animam in seminibus in potentia haberi statuendum est; de anima ⌊quoque⌋ sensitiva pari modo sentiendum est, atque etiam de ⌊intellectuali⌋". Ubi videtur asserere animam rationalem contineri et educi de potentia materiae, eo modo quo anima sensitiva et vegetativa.

Sed hic locus petit quid Aristoteles senserit de origine animae nostrae, de quo / dicendum est latius [in] *quaestione* sequenti.[259] Pro P67v
nunc dicimus Aristotelis sententiam apertam esse non educi de potentia materiae, nam iam dixit[260] quod venit de foris; unde quando ait quod continetur in potentia materiae, non debet intelligi contineri tamquam in causa, sed tamquam in potentia receptiva. Fit enim semper anima in materia disposita ad receptionem illius.—Et haec de secunda parte quaestionis.

---

996 quae *S,* eo quod *P.* 997 sit *om. P.* 997 veluti *S,* sicut *P.* 997 quae *P,* quod (!) *S.* 998 Respondetur *add.* tamen *P.* 999 dixit *S,* dicit *P.* 999-1000 et... mortuorum *P, om. S.* 1000 aperte *om. P.* 1000-1 intelligit *S,* sentit *P.* 1002 Aristotelis *S,* citatum *P.* 1002 omnem *om. P.* 1003 hominum *S,* hominis *P.* 1004 aliquam *S,* anima *P.* 1004 et *S,* vero *P.* 1005 vitam *add.* ait *P.* 1005 quantum ad *S,* quoad *P.* 1006 quantum ad *S,* quoad *P.* 1006 vero *S,* autem *P.* 1007 in actu *S,* hic *P.*

48 1009 difficilis *om. P.* 1009 est *P, om. S.* 1011 vegetativam animam *S,* vegetabile *P.* 1012 quoque *P,* quaq̄ *S.* 1013 sentiendum *S,* dicendum *P.* 1013 intellectuali *P,* intellectu animalis (!) *S.* 1014 asserere *S,* dicere *P.* 1014 rationalem *S,* nostram *P.* 1014 contineri et *om. P.* 1015 anima *om. P.* 1016 Sed *om. P.* 1017 quo *S,* qua re *P.* 1017 dicendum est *om. P.* 1017 latius *S,* late *P.* 1017 in *P, om. S.* 1018 nunc *add.* autem *P.* 1018 dicimus *S,* dicitur *P.* 1018 apertam *om. P.* 1019 nam *S,* enim *P.* 1019 dixit *S,* dixerat *P.* 1019 foris *add.* esse *P.* 1019 unde *om. P.* 1021 receptiva *S,* recepta *P.* 1022 de *add.* hac *P.*

---

[255] 1072 b 14 sq.; *Cfr. Ib.* 1072 b 24 sqq.

[256] *Ethic.* I, lect. 15, nn. 2 sqq.: *de opinione Solonis et de Aristotelis improbatione*

[257] *Cfr. supra not.* 255

[258] 736 b 8-16

[259] Decimum argumentum: lin. 828-1016

[260] *Cfr. supra not.* 215

En el *lib. 12* de la *Metafísica, text. 35* elogia la felicidad de Dios porque no es como la del hombre que se desvanecerá en breve.

Respondemos que en los libros de la *Ética,* sobre todo, habló mucho Aristóteles sobre la felicidad de los muertos. Entre otras cosas dijo que los sucesos prósperos de los amigos conducen a la felicidad de los muertos. Con ello da a entender abiertamente que después de la muerte el alma sigue viviendo, como interpreta Santo Tomás en el comentario a este lugar, *lect. 15, 16* y *17.* Esta es la explicación que hace del pasaje de Aristóteles: Solón rechaza toda felicidad de los hombres en esta vida. Aristóteles se lo echa en cara afirmando que también en esta vida puede adquirir el hombre un cierto grado de felicidad; que la vida futura es incierta, no en lo relativo a la existencia del alma, sino en lo relativo a la situación en que se encontrará en su estado de separación. En el *lib. 12* de la *Metafísica* hace una comparación entre la felicidad de Dios y la felicidad que poseemos actualmente; ésta, efectivamente, y no otra es la felicidad del hombre entero.

48 Hay un cuarto pasaje difícil. Pensó Aristóteles que nuestra alma es educida de la capacidad potencial de la materia, como claramente aparece en *2 De generatione animalium, cap. 3,* al decir: "Por consiguiente, es preciso concluir que el alma vegetativa está contenida potencialmente en las semillas; lo semejante hay que pensar también del alma sensitiva así como de la intelectual". Aquí afirma al parecer que el alma racional está contenida y es educida de la capacidad potencial de la materia de la misma manera que la sensitiva y vegetativa.

La comprensión de este pasaje requiere saber qué pensó Aristóteles sobre el origen de nuestra alma. De esto hemos de hablar ampliamente en la *cuestión* siguiente. De momento decimos que la opinión de Aristóteles es abiertamente clara: el alma no es educida de la capacidad potencial de la materia. Ya dejó dicho que viene de fuera; por consiguiente, al afirmar que está contenida en la capacidad potencial de la materia, no ha de entenderse que esté contenida como en su causa sino como en su capacidad receptiva. El alma siempre es producida en la materia con las disposiciones necesarias para su recepción. Sobre este segundo aspecto de la cuestión baste lo dicho.

49 *An anima sit immortalis secundum fidem.*—Circa tertiam [vero partem] sit quarta conclusio: Certissimum est secundum fidem catholicam animam nostram numquam perituram, atque adeo esse immortalem.

Probatur.—Sap 2, 3 et *4 cap.*: [261] "Iustorum animae in manu Dei sunt, et non, etc." Et *Ex 3* [262] dicitur: "Deus Abraham, (et) Deus Isaac, et Deus Iacob." Et additur *Mt 22*: [263] "Non est (autem) Deus mortuorum, sed vivorum." Quo testimonio utitur Chrysostomus, *Homil. 71 in D. <Matthaeum>*, [264] Theophylactus, [265] et Caietanus [266] super illum locum Matthaei. Item *Mt [10]*: [267] "Nolite timere..."

Praeterea haec veritas de immortalitate animae est fundamentum fere omnium mysteriorum nostrae fidei, et praecipue eorum quae ad salutem humani generis pertinent, nam si anima esset peritura, superflua esset Christi redemptio et passio. Quid enim haec prossent homini, si post hanc vitam nihil manet? Certe, si anima moritur, vana est fides nostra, et vana praedicatio nostra, et gratis Christus mortuus, et falso regnum eius praedicatur aeternum. *Io 12*: [268] "Qui [odit] animam suam, etc." *Ad Phil 1*: [269] "Mihi... vivere Christus est, et mori lucrum." Et alibi: "Quod... momentaneum et leve, etc." [270] *2 Cor 5*: [271] "Scimus... <quoniam> si terrestris domus nostra, etc." Et tandem tota Sacra Scriptura praedicat / hanc vitam aeternam. Et haec **P68** est promissio <Messiae> ad benedicendas omnes gentes. [272] Et in *Symbolo* [273] habetur: "Et regni eius non erit finis." Item, si anima moritur, quomodo poena inferni praedicatur aeterna?: *Iob 21*, [274] *Mt 25*. [275] Item, quomodo dicitur quod Patres antiqui Christum in in-

49 1025 vero partem *P, om. S.* 1026-7 numquam... adeo *om. P.* 1028 cap. *om. P.* 1029 et non etc. *om. P.* 1030 et¹ *om. P.* 1030 22 *S*, 25 *P.* 1031 utitud *add.* ad hanc veritatem confirmandam *P.* 1032 D. *om. P.* 1032 Matthaeum] Marcum (!) *SP.* 1033 Item Mt *om. P.* 1033 10 *P*, 3 (!) *S.* 1033 timere *add.* eos qui occidunt corpus etc. *P.* 1034 Praeterea... immortalitate *S*, Item immortalitas *P.* 1034 animae *add.* nostrae *P.* 1035 nostrae *om. P.* 1035 eorum *S*, earum *P.* 1036 pertinent *S*, spectant *P.* 1036 nam *S*, enim *P.* 1036 peritura *S*, moritura *P.* 1037-8 Quid... manet *om. P.* 1038 Certe *add.* enim *P.* 1038 moritur *S*, moreretur *P.* 1039 et¹ *om. P.* 1039 mortuus *add.* est *P.* 1040 praedicatur *S*, annunciat *P.* 1040 odit *P, om. S.* 1041 etc. *om. P.* 1041 Ad *praem.* Et *P.* 1041 1 *om. P.* 1042 Quod *S*, pér (!) *P.* 1042 momentaneum *add.* est *P.* 1042 2 *praem.* Et *P.* 1043 quoniam] quia *SP.* 1043 si *om. P.* 1044 Sacra *om. P.* 1044 vitam aeternam *S*, immortalitatem animae nostrae *P.* 1045 Messiae] Mexiae *SP.* 1046 Symbolo *add.* Et iterum venturus est etc. *P.* 1046 habetur *om.* 1047 quomodo... aeterna *S*, quare poenae praedicantur aeternae inferni *P.*

[261] *Sap* 2, 23; 3, 1; 4, 1
[262] *Ex* 3, 6
[263] *Mt* 22, 32
[264] n. 3: PG 58, 658 (*alias* hom. LXX)
[265] *In quattuor... Evangelia*: o. c., f. 67 B sq.
[266] *In Evang. Matthaei*: o. c., ff. 119 sq.
[267] *Mt* 10, 28
[268] *Io* 12, 25
[269] *Phil* 1, 21
[270] *2 Cor* 4, 17
[271] *2 Cor* 5, 1
[272] *Cfr. Gen* 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14; *Deut* 12, 20; *Gal* 3, 8; *Heb* 11, 8
[273] *Symb. Nicaeno - constantinopolitanum*": Msi. III 565 B; *Cfr. Symb. Epiphanii* (*forma longior*): PG 43, 2351
[274] *Iob* 21, 23-26
[275] *Mt* 25, 41. 46

49 *¿Es el alma inmortal según la doctrina de la fe?*—Cuarta conclusión referente al tercer punto: Es ciertísimo, según la doctrina de la fe católica, que nuestra alma nunca morirá y que por tanto es inmortal.

Prueba tomada de *Sap, 2, 3* y *4*: "Las almas de los justos están en la mano de Dios y no, etc." En *Ex 3* se dice: "Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob". En *Mt 22* se añade: "No es Dios de los muertos, sino de los vivos". Es el testimonio que utiliza Crisóstomo, *Homil. 71 in D. Matthaeum,* Teofilacto y Cayetano cuando comentan ese pasaje de Mateo. Asimismo *Mt 10*: "No temais...".

Esta verdad de la inmortalidad del alma es, además, el fundamento de casi todos los misterios de nuestra fe, principalmente de los que tocan a la salvación del género humano. Si el alma hubiese de morir, la redención y pasión de Cristo serían inútiles. ¿De qué le aprovecharía todo esto al hombre, si después de esta vida nada queda? No hay duda, si el alma muere, nuestra fe no tiene contenido ni nuestra predicación tampoco, para nada murió Cristo y predicar su reino eterno es un embuste. En *Io 12*: "Quien desprecia su alma, etc." En *Phil 1*: "Para mí vivir es Cristo y morir ganancia". En otro lugar: "Lo que es momentáneo y sin peso, etc.". En *2 Cor 5*: "Sabemos que si nuestra morada terrestre, etc.". Finalmente, la Sagrada Escritura entera proclama esta verdad eterna, y ésta es la promesa del Mesías al bendecir a todos los pueblos. En el *Symbolum* se lee: "Y su reino no tendrá fin". Otra razón: Si el alma muere, ¿cómo se puede predicar la pena eterna del infierno?, *Iob 21, Mt 25.* Asimismo, ¿cómo se puede decir que

ferno expectabant? *Gen 37*: [276] "Descendam ad filium meum lugens in infernum." *Ps* ⌊*15*⌋: [277] "Non ⌊derelinques⌋ animam meam in inferno." Item, si anima non manet quomodo est "sancta... et salubris... cogitatio pro mortuis <exorare>, ⌈ut⌉ <a> peccatis absolvantur", [278] ut in libris *Machabaeorum* dicitur? Ut quid enim est purgatorium? Ut quid infernum? Ut quid beatitudo? Animam igitur / post mortem ma- ***S41v*** nere constantissima veritas est in fide.

50 *An anima sit ex natura sua immortalis, an vero ex gratia Dei.*—An vero sit ex natura sua immortalis, an hoc habeat ex dono et gratia Dei in quaestionem verti potest, quid sit de fide. Elementa enim corruptibilia sunt, et tamen in aeternum durabunt. Sic igitur posset quis dicere nostram animam perpetuo mansuram, quia Deus conserbabit illam, non quia ab intrinseco sit immortalis. Quod quidem non videtur contra fidem.

1.° Quia Sacra Scriptura tantum dicit quod anima manet in aeternum, non tamen docet id convenire illi ex natura sua.

2.° Quia [in] *Concilio 6°,* [*Constantinopolitano*] ⌈*III*⌉, *sessione 11,* [279] dicitur animam esse immortalem non per naturam, sed per gratiam.

3.° Quia *1 Tim* [280] dicitur [de] Deo: "qui solus habet immortalitatem", scilicet ex natura sua.

4.° Quia Angeli perfectiores sunt anima, ut colligit / Hiero- ***P68v*** nymus [281] in id *Mt 11*: [282] "Qui... minor est in ⌊regno⌋ caelorum, etc."; et *epist. ad* ⌊*Algasiam*⌋, *q.* <*10*>; [283] Chrysostomus, *Homil. in Lucam, De divite, cap. 16.* [284] Sed non est de fide Angelos esse ex natura sua immortales, nam Gabriel, *in 2, d. 2, q. 1,* [285] ait Angelos non esse magis

---

1050 15 *P,* 25 (!) *S.* 1050 derelinques *P,* derelinquam (!) *S.* 1052 cogitatio *add.* etc. *P.* 1052 pro... absolvantur *om. P.* 1052 exorare] exoraverit *S.* 1052 a] in (!) *S.* 1053 enim *S,* ergo *P.* 1053-4 Ut quid *S,* et *P.* 1054 igitur *S,* ergo *P.* 1055 constantissima... fide *S,* aperte constat de fide *P.*

50 1056-7 An vero *S,* Utrum autem *P.* 1057 an *add.* vero *P.* 1057 et gratia *om. P.* 1059 igitur *S,* ergo *P.* 1059 quis dicere *S,* dici *P.* 1060 illam *om. P.* 1061 sit immortalis *S,* hoc habeat *P.* 1061 quidem *om. P.* 1061 videtur *add.* esse *P.* 1063 Sacra *om. P.* 1063 dicit *S,* docet *P.* 1063-4 quod... aeternum *S,* animam perpetuo duraturam *P.* 1065 in *P, om. S.* 1065 Constantinopolitano *P,* Constantiensi (!) *S.* 1068 de *P, om. S.* 1068 qui *S,* quod *P.* 1069 scilicet *S,* id est *P.* 1071 in id *S,* ex illo *P.* 1071 regno *P,* regnum *S.* 1071 caelorum *add.* maior est illo *P.* 1071 etc. *om. P.* 1072 Algasiam *P,* Argasiam *S.* 1072 10] 11 *S,* 1 *P.* 1072 Homil. *praem.* in *P.* 1074 nam *S,* enim *P.*

---

[276] *Gn* 37, 35
[277] *Ps* 15, 10
[278] *2 Mach* 12, 46
[279] *in Ep. Sophronii*: Msi. XI, 491 C sq.
[280] *1 Tim* 6, 16
[281] *Comm. in Mt.* II: CChL 77, 80, 96 sqq. (PL 26, 74)
[282] *Mt* 11, 11
[283] *Ad Algasiam, lib. quæst. undecim,* cap. 10: PL 22, 1032
[284] *Cfr. De incomprehensibili Dei natura,* hom. 4, n. 1; hom. 5, n. 3: PG 48, 727, 740
[285] *6.ª concl.*: o. c., t. 1, f. n. n.

los antiguos Patriarcas estaban esperando a Cristo en el abismo? *Gen 37*: "Descenderé deshecho en lágrimas a encontrarme con mi hijo en el abismo". En *Ps 15*: "No abandonarás mi alma en el abismo". Además, si el alma no sigue viviendo, ¿cómo puede ser "santa y saludable la idea de orar por los muertos para que se les perdonen los pecados", como se dice en los libros de los *Macabeos*? ¿Qué finalidad puede tener el purgatorio? ¿Cuál el infierno? ¿Cuál la visión beatífica? Por tanto, es una verdad de fe inconmovible que el alma sigue viviendo después de la muerte.

50 *¿El alma es inmortal por naturaleza o más bien por don gratuito de Dios?*—Si el alma es inmortal por naturaleza o lo es por don gratuito de Dios es una cuestión controvertida respecto a su carácter de fe. Los elementos son corruptibles y, sin embargo, perdurarán eternamente. Por aquí podría alguien afirmar que nuestra alma ha de perdurar perpetuamente porque Dios la conservará, no porque sea intrínsecamente inmortal. Y esto no parece que contradiga a la fe.

En primer lugar, porque la Sagrada Escritura solamente dice que el alma perdura eternamente, pero no enseña que esta característica le convenga por su propia naturaleza.

Segunda razón: En el *Concilio VI, Constantinopolitano III, ses. 11,* se dice que el alma es inmortal, no por naturaleza, sino por don gratuito.

Tercera razón: En *1 Tim* se dice de Dios que "Él solo tiene inmortalidad"; se entiende, por su propia naturaleza.

Cuarta razón: Los ángeles son de más perfección que el alma. Así lo deduce Jerónimo de aquel pasaje, *Mt 11*: "El más pequeño en el reino de los cielos, etc."; y en su *epist. ad Algasiam, q. 10.* También Crisóstomo en *Homil. in Lucam, De divite, cap. 16.* Ahora bien, no es de fe que los ángeles sean inmortales por su propia naturaleza. Gabriel, *2, d. 2, q. 1,* dice, en efecto, que los ángeles no son más in-

incorruptibiles ex natura sua quam haec inferiora, et tamen non reputatur haereticus; ergo.

5.° Nam non est de fide animam esse spiritum; ergo, etc. Antecedens patet, quia non est de fide Angelum esse spiritum, ut D. Thomas dicit, *q. 16 De malo, art. 1*; ex Augustino, *lib. 21 De civitate, cap. 10,*[286] nam multi sancti tenuerunt eos esse corporeos, ut D. Ambrosius,[287] Cyprianus,[288] et alii;[289] ergo, etc.

6.° Non est de fide animam nostram non educi de potentia materiae; ergo non est de fide ex natura sua non dependere a materia.

51 Sit nihilominus quinta conclusio: De fide est animam nostram esse ex natura sua immortalem.

Et ad probationem adverte quod, licet ex sola Sacra Scriptura per se sumpta non posset hoc dici tamquam de fide, addendo tamen Sacrae Scripturae decisiones Conciliorum et communem sensum et expositiones sanctorum omnium fit conclusio certa de fide, nam omnes istae sunt regulae infallibiles fidei; et imprimis omnia adducta pro quarta conclusione virtualiter hanc probant, nam in hac perpetuitate animae nullum miraculum Deus facit, nec Sacra Scriptura id narrat ut miraculum, sed ut quid naturale.

Sed specialiter facit illud *Sap 2*:[290] "Deus inexterminabilem fecit ho/minem, ad imaginem et similitudinem suam creavit illum." Et **P69** prosequitur Salomon sermonem contra eos qui cogitabant animam esse mortalem, et dicit eos errasse, quoniam "excaecavit eos malitia eorum";[291] quasi dicat quod etiam in lumine naturali errarunt propter malitiam suam. Facit illud etiam *Eccle,*[292] ⌊*ultimo*⌋: Donec "revertatur

1075 incorruptibiles *S,* corruptibiles (!) *P.* 1077 5.° Nam *om. P.* 1077 esse *om. P.* 1077 spiritum *S,* spiritualem *P.* 1077 ergo *add.* nec immortalem *P.* 1077 etc. *om. P.* 1078 Angelum *S,* Angelos *P.* 1078 spiritum *S,* spiritus *P.* 1079 dicit *S,* testatur *P.* 1079 21 *S,* 2 (!) *P.* 1080 nam *S,* enim *P.* 1080 corporeos *S,* incorporeos (!) *P.* 1080 D. *om. P.* 1081 ergo etc. *om. P.* 1082 nostram *om. P.*

51 1084 nihilominus *S,* tamen *P.* 1086 ad... adverte *S,* pro probatione nota *P.* 1087 per... sumpta *om. P.* 1087 dici *S,* elici *P.* 1088 Sacrae Scripturae *S,* illi *P.* 1088 decisiones *S,* descissiones *P.* 1088 communem *praem.* eorum (Sanctorum) *P.* 1088 communem sensum *S,* communes sensus *P.* 1089 nam *S,* enim *P.* 1090 omnia *om. P.* 1091 pro... conclusione S, ad probandam quartam conclusionem *P.* 1091 hanc *S,* hoc *P.* 1092 animae *om. P.* 1092 Deus facit *S,* damus *P.* 1092 id *S,* illud *P.* 1092-3 ut miraculum *om. P.* 1093 sed *S,* nisi *P.* 1094 Sed... facit *S,* spiritualiter (!) tamen. Favet *P.* 1095 creavit *S,* fecit *P.* 1099 ultimo *P,* ut (!) *S.*

[286] X, 1-46: CChL 48, 775 sq. (PL 41, 724 sq.)

[287] *De Abraham* II 8, 58: PL 14, 506.—*Vide in contrarium*: *In Evang. sec. Luc.* VII 126 (PL 15, 1820): "Angeli quorum natura divinior expers manet injuriae corporalis..."

[288] *De hab. virg.* 14: PL 4, 453

[289] *Cfr.* Iustinus, *Apol.* 2: PG 6, 432; Tertullianus, *Contra Marcionem* II 8: PL 2, 294; *De carne Christi* VI. XI: PL 2, 764 sq. 774. Methodius, *De resurrectione apud Epiphanium,* haer. 64, n. 21

[290] *Sap* 2, 23: Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suæ fecit illum (*orig.*)

[291] *Sap* 2, 21

[292] *Eccle* 12, 7

corruptibles por su propia naturaleza que estos otros seres inferiores, y sin embargo nadie lo tiene por herético.

Quinta razón: No es de fe que el alma sea un espíritu El antecedente es claro: No es de fe que el ángel sea un espíritu, como dice Santo Tomás, *q. 16, De malo, a. 1*; también Agustín piensa, *De civitate, 21, cap. 10,* que muchos santos, como San Ambrosio, Cipriano y otros, sostuvieron que los ángeles eran corpóreos.

Sexta razón: No es de fe que nuestra alma no sea educida de la capacidad potencial de la materia. Luego no es de fe que por su naturaleza no dependa de la materia.

51 Esto no obstante, he aquí nuestra quinta conclusión: Es de fe que nuestra alma es por su propia naturaleza inmortal.

Respecto a la prueba téngase en cuenta que, si bien no se podría decir ser esto de fe, considerando únicamente la Sagrada Escritura a solas, si añadimos, sin embargo, a la Sagrada Escritura las decisiones de los Concilios y la opinión generalizada y exposiciones de todos los santos, concluimos con certeza que es de fe. En efecto, todas estas son normas infalibles de fe. En primer lugar, todas las razones aducidas para probar la cuarta conclusión prueban virtualmente la presente; en esa perduración perpetua del alma Dios no hace ningún milagro. La Sagrada Escritura tampoco lo tiene por un milagro, sino por algo natural.

Esto aparece con especial claridad en aquel pasaje de *Sap. 2*: "Dios hizo al hombre inexterminable, lo creó a imagen y semejanza suya". Salomón abunda en la misma idea cuando habla contra quienes pensaban que el alma es mortal y dice que estaban equivocados porque "los cegó su malicia", dando a entender que el error les vino incluso de la luz natural de la razón por su propia malicia. Está también aquel texto del *Eccle*: "Hasta que vuelva el polvo a su tierra y el espíritu al

pulvis ad terram suam... et spiritus... ad dominum Deum, qui dedit ⌊illum⌋." / Et illud *Mt 10*: [293] "Animam autem non possunt occidere"; **S42** quasi dicat nullam esse potentiam naturalem ad destruendam animam.

P r a e t e r e a , *Concilium Lateranense* [*V*], sub Leone X, *sessione 8,* [294] definit hanc rem: Anima —inquit— rationalis "per se et essentialiter non solum est forma corporis humani..., verum et immortalis." Et infra [295] damnat ut haereticos eos qui dixerint esse mortalem secundum naturam, aut secundum philosophiam. Et postea [296] praecipit magistris omnibus, ut doceant hanc veritatem fidei, et argumenta in contrarium solvant. In *VI* etiam *Synodo, Constantinopolitana* [*III*], *sessione 11,* [297] dicitur animas et invisibilia omnia esse incorruptibilia. Idem [in] *Concilio Viennensi,* sub Clemente V. [298]

I t e m , secundum fidem anima est spiritualis; ergo et immaterialis. Antecedens habetur *cap. "Firmiter", De Summa Trinitate et fide,* [299] [ubi] dicitur quod homo est compositus ex natura corporali et spirituali. Et idem habetur in <dicta> *Synodo Constantinopolitana,* in *Epist. Sophronii,* [300] quam Concilium ut catholicam acceptat.

Et Sacra Scriptura saepe animam hominis vocat spiritum. Ad *Rom 8*: [301] "Spiritus testimonium reddit ⌊spiritui⌋ nostro, etc." Et *Ps* / *145*: [302] "Exibit spiritus eius, [etc.]." *Io 4*: [303] "In spiritu et veritate." **P69v**

Et D. Hieronymus, *Epist. ad* [*Pammachium*], [304] damnat oppositum ut errorem Originis, qui dixit animam habere corpus aereum. Eamdem veritatem confirmat Hieronymus in id *Mt 10*: [305] "Animam autem non possunt occidere." Chrysostomus, *Homil.* <*1*>, *De incomprehensibili Dei natura,* [306] et *Homil. 3 In Gen.* [307] D. Gregorius, *5 Mo-*

1101 illum *P,* illud *S.* 1103 Praeterea *S,* et *P.* 1104 hanc rem *S,* hoc *P.* 1104 inquit *S,* dicens *P.* 1107 secundum naturam *S,* ex natura sua *P.* 1108 omnibus *S,* Philosophiae *P.* 1108 fidei *om. P.* 1111 Concilio Viennensi *S,* Concilium Viennense *P.* 1112-3 immaterialis *S,* immortalis *P.* 1113-4 et fiide *om. P.* 1114 ubi *P, om. S.* 1114 quod... compositus *S,* hominem componi *P.* 1115 idem habetur *om. P.* 1115 dicta] dicto *SP.* 1115 Synodo *S,* Concilio *P.* 1116 Concilium *om. P.* 1117 hominis *S,* nostram *P.* 1118 spiritui *P,* spiritus *S.* 1118 etc. Et *om. P.* 1119 etc. *P, om. S.* 1120 Hieronymus *add.* in *P.* 1120 Pammachium *P,* pamadrium (!) *S.* 1121 ut *S,* et (!) *P.* 1121 Originis *add. in marg. a.m.*: Opinio Origenis dammata, quia dicebat quod hominis anima habebat corpus aereum *S.* 1122 Eamdem veritatem *S,* Idem *P.* 1122 confirmat *om. P.* 1122 id *S,* illud *P.* 1122 Animam *S,* Anima (!) *P.* 1123 non... occidere *S,* etc. *P.* 1123 1] 10 *S,* 3 *P.* 1124 D. *om. P.*

---

[293] *Mt* 10, 28
[294] Msi. XXXII, 842 B sq.
[295] *Ib.*
[296] *Ib.* 842 D sq.
[297] Msi. XI, 491 B sq.
[298] *Clementina I de fide catholica*: Msi. XXV, 411 A sq.
[299] *Conc. Lateranense IV. De Trinitate, sacramentis..., cap. 1 De fide cath.*: Msi. XXII, 982
[300] *Cfr. supra not.* 297 (*vid. iter.*)
[301] *Rom* 8, 16
[302] *Ps* 145, 4
[303] Io 4, 23
[304] *Ep. 84 ed Pammachium et Oceanum* VII: PL 22, 749
[305] *Comm. in Mt.* I: CChL 77, 71, 1701 sqq. (PL 26, 66)
[306] *Cfr.* n. 5: PG 48, 706: "... ψυχὰς ἐμπνεῖ... σώματα διαπλάττει..."
[307] n. 4: "Οσῳ γὰρ ψυχὴ σώματος χρείσσων". *Cfr. Hom. XII in cap. II Gen,* nn. 4 sq.: PG 53, 102 sq. *Cfr. infra not.* 391

Señor Dios que lo dio". Y aquél otro de *Mt 10*: "Pero no pueden matar el alma", dando a entender que no hay potencia ninguna natural capaz de destruir el alma.

Además, el *Concilio Lateranense V*, presidido por León X, en su *sesión 8* define esta cuestión: El alma —dice— racional "es de suyo y por su propia esencia no sólo forma del cuerpo humano, sino también inmortal". Líneas más abajo condena como heréticos a los que digan que es mortal por naturaleza o según los principios de la filosofía. Después manda a todos los profesores que enseñen esta verdad de fe y resuelvan los argumentos contrarios. También en el *Sínodo VI, Constantinopolitano III, ses. 11,* se dice que las almas y todos los seres invisibles son incorruptibles. Asimismo en el *Concilio Vienense,* presidido por Clemente V.

Además, es doctrina de fe que el alma es espiritual y, por tanto, también inmaterial. El antecedente lo encontramos en el capítulo "*Firmiter*", *De Summa Trinitate et fide,* en donde se dice que el hombre es un compuesto de naturaleza corporal y espiritual. Lo mismo encontramos en el citado *Sínodo Constantinopolitano,* en su *Epist. Sophronii,* que el Concilio reconoce como católica.

La Sagrada Escritura llama con frecuencia espíritu al alma del hombre. *Rom 8*: "El Espíritu le asegura a nuestro espíritu, etc." *Ps 145*: "Salió su espíritu". *Io 4*: "En espíritu y verdad".

San Jerónimo, *Epist. ad Pammachium,* condena la afirmación opuesta como un error de Orígenes cuando dijo que el alma tiene un cuerpo aéreo. La misma verdad confirma Jerónimo en su comentario al texto de *Mt 10* "Pero no pueden matar el alma". Asimismo Crisóstomo, *Homil. 1, De incomprehensibili Dei natura,* y *Homil. 3 In Gen.,*

ralium, cap. 25,[308] D. Gregorius Nazianzenus, *Epist. ad Evagrium, De deitate,*[309] D. Augustinus, *De haeresibus, haeres. 86 contra Tertullianum,*[310] et *10 Super Gen. ad lit., cap. 23, 24* et *25,*[311] et *Epist. 28* et *105.*[312] Et hic tandem est consensus totius Ecclesiae, qui etiam facit rem de fide.

T a n d e m de fide est animam esse capacem divinae visionis, in quo virtualiter continetur quod est naturae intellectualis et immortalis.

52 Unde ad p r i m u m negatur antecedens. Cui a d d e quod non tantum ea quae in Sacra Scriptura continentur sunt de fide, sed etiam ea quae Concilia et Ecclesia ⌊docent⌋ sunt de fide.

Ad s e c u n d u m [respondetur] quod ibi Concilium non negat animam esse immortalem ex natura sua, sed docet non esse adeo immortalem, quin divina virtute <indigeat> ut conservetur, quia Deo non influente et dante illi esse, statim transiret in nihilum. Et haec conservatio est donum Dei liberaliter concessum, et ideo dicitur gratia. Quod docet Innocentius Papa, *Epist. ad quinque episcopos,*[313] quae habetur *1° tomo Conciliorum.*

Ad t e r t i u m dicitur quod Deus solus dicitur habere immortalitatem ⌈perfectam⌉, id est, omnimodam immutabilitatem, ut exponit D. Dyonisius, *1 De divinis nominibus, cap.* <*6*>;[314] D. Thomas, *1 p., q. 50, a. 5, / ad* <*1*>;[315] <Paulus> [?]:[316] Solus / ille habet immortalitatem a se, et non datam nec dependentem ab alio; quomodo etiam dicitur quod nemo bonus nisi solus Deus,[317] vel solus habet immorta-

S42v P

1125 D. Gregorius *om. P.* 1125 ad Evagrium *om. P.* 1126 D. *om. P.* 1126 86 *S,* 56 (!) *P.* 1127 Super *om. P.* 1128 105 *S,* 157 *P.* 1128 tandem *om. P.* 1128 est *add.* communis *P.* 1128 totius *om. P.* 1128 etiam *om. P.* 1130 Tandem *S,* Item *P.* 1131 intellectualis *add.* spiritualis *P.*

52 1133 Unde *om. P.* 1133 primum *add.* argumentum *P.* 1134 in *om. P.* 1134 continentur *S,* docet *P.* 1135 ea *om. P.* 1135 docent *P, om. S.* 1135 sunt... fide *om. P.* 1136 respondetur *P, om. S.* 1136 ibi *S,* illud *P.* 1137 natura sua *S,* se *P.* 1137 docet *om. P.* 1138 quin *S,* quia *P.* 1138 indigeat] indigeant *S,* indiget *P.* 1139 influente *S,* concurrente *P.* 1139 et... esse *om. P.* 1139 transiret... nihilum *S,* annihilaretur *P.* 1139 Et haec *S,* quae *P.* 1140 liberaliter concessum *om. P.* 1141 quae *om. P.* 1143 dicitur *S,* respondetur *P.* 1143 solus *S,* solum *P.* 1144 ut *om. P.* 1145 6] 1 *SP.* 1146 ad 1] ad 3 *SP.* 1146 Paulus] Plini [?] *S, om. et add.* vel *P.* 1148 nemo... Deus *S,* ipse solus est bonus *P.*

---

[308] [= cap. XXXIV], vers. 61 sq.: PL 75, 712 sq.

[309] [Ps. Greg. Naz.] *Ad Evagrium monachum, de Divinitate* [reperitur inter epist. D. Greg. Nyss., 26]: PG 46, 1104 sq.

[310] CChL 46, 338 sq. (PL 42, 46 sq.)

[311] PL 34, 425 sqq.

[312] nunc *ep. 166* [antea *28*] *ad Hieronymum*: PL 33, 720-733 (passim).—Nunc *ep. 194* [antea *105*] *ad Sixtum.* Cap. 5, 21: PL 33, 881

[313] ?

[314] § 1: PG 3, 856 B

[315] *Cfr.* Damasc., *De fide orth.*, lib. 2, c. 4: PG 94, 865.—August., *Contra Maxim.*, lib. 2, c. 12: PL 42, 768

[316] *Cfr. 1 Tim* 6, 16

[317] *Lc* 18, 19; *Mt* 19, 17

San Gregorio, *5 Moralium, cap. 25,* San Gregorio Nacianceno, *Epist. ad Evagrium, De deitate,* San Agustín, *De haeresibus, haeres. 86 contra Tertullianum,* y *10 Super Gen. ad lit., cap. 23, 24* y *25,* y *Epist. 28* y *105.* La conformidad, en fin, que sobre este punto existe en la Iglesia universal lo convierte en verdad de fe.

Por último, es de fe que en el alma hay capacidad para la visión de Dios; tal afirmación implica virtualmente que el alma es de naturaleza intelectual e inmortal.

52 Esto supuesto, respondemos al primer argumento negando el antecedente. Téngase presente, además, que no solamente lo que está contenido en la Sagrada Escritura es de fe, sino que también lo es lo que enseñan los Concilios y la Iglesia.

Al segundo argumento respondemos que en ese texto el Concilio no niega que el alma sea inmortal por su propia naturaleza. Enseña simplemente que su inmortalidad no es de tal índole que no necesite de la fuerza divina para su conservación, pues si Dios dejase de influir y de darle el ser, al punto pasaría a la nada. Esta conservación es un don concedido por liberalidad de Dios; por eso se le llama gracia. Es lo que enseña el Papa Inocencio, *Epist. ad quinque episcopos,* que se encuentra en el *t. 1* de los *Concilia.*

Al tercer argumento decimos que solamente Dios, como es sabido, posee una inmortalidad perfecta, esto es, una absoluta inmutabilidad. Así se expresan Dionisio, *1 De divinis nominibus, cap. 6,* Santo Tomás, *1 p, q. 50, a. 5, ad 1*; San Pablo: Él es el único que posee la inmortalidad esencialmente, y no conferida por otro ni con dependencia de él. De modo semejante decimos también que nadie es bueno sino solo Dios o que sólo Él posee inmortalidad, esto es, que sólo Él está exento

litatem,[318] id est, est immunis a morte culpae. Exponit Ambrosius, *lib. 3 De fide ad Gratianum.*[319]

Ad quartum respondetur minorem esse falsam, et sententiam Gabrielis esse erroneam in fide et philosophia.

Ad quitum negatur antecedens.

Ad illud de Angelis dico esse certissimum esse spirituales et incorporeos; tamen hoc multo certius est de animabus nostris. Et potissima ratio est, quia hoc secundum est definitum de fide, neque fuit controversum unquam inter sanctos; tamen primum non est definitum, et fuit de ea re controversia magna in Ecclesia.

Et forte fuit ratio, quia Angelus est substantia integra et completa, et ideo potuit poni compositus ex corpore aliquo et forma; tamen anima est tantum forma, etiam secundum fidem, ut infra[320] dicitur, et ideo non potuit fingi composita ex corpore [et anima]; unde cum esset independens a corpore, necessario debuit esse spiritualis. Verum est tamen quod si Angeli fingerentur compositi ex forma et corpore, necessario eorum forma deberet poni spiritualis, sicut est anima hominis.

Ad sextum nego antecedens, de quo latius *quaestione* sequenti.[321]

53 Ex quibus omnibus sequitur —et potest esse sexta conclusio—, esse maxime pium et consonum fidei asserere immortalitatem animae esse demonstrabilem lumine naturali; et oppositum videtur mihi temerarium.

Haec conclusio posita est propter Scotum, in *4, d.* [*43*], / *q.* [*2*],[322] *P70v*
et Caietanum, *Ad Rom 9,*[323] et *Eccle 3,*[324] qui asserunt hanc veritatem non esse lumine naturae demonstrabilem.

Sed conclusio patet ex dictis, nam cum rationes factae videantur sanctis luce clariores, cum illis fuerint convincti tot philosophi et

1149 id est, est *om. P.* 1155 et incorporeos *add. in marg. a.m.*: Et nota quod secundum hanc doctrinam possunt exponi multi Sancti dicentes Angelos esse corporeos; et si fiat comparatio spiritualitati Dei, spiritualitas Angelorum corporeitas est. Auctores et asseclas huius erroris invenies in D. Thoma *1 p., q. 51, 1* [*Cfr.* Gregorium Magnum, *Mor.* II 3: PL 75, 557] *S, om. P.* 1156 definitum *om. P.* 1156 neque *S,* nec *P.* 1157 unquam *om. P.* 1157-8 definitum *S,* de fide *P.* 1158 de... re *S,* inter hoc *P.* 1159 integra et *om. P.* 1160 ideo *S,* non (!) *P.* 1160 compositus *S,* substantia composita *P.* 1161-2 infra dicitur *S,* supra dictum est *P.* 1162 ideo *S,* ita *P.* 1162 fingi *om. P.* 1162 composita *S,* componi *P.* 1162 et anima *P, om. S.* 1162 unde *om. P.* 1163 esse *S,* poni *P.* 1167 nego *S,* negatur *P.* 1169-70 et... conclusio *om. P.*

53 1170 pium et *om. P.* 1173 43 *P,* 46 *S.* 1173 2 *P,* 62 *S.* 1174 asserunt *S,* dicunt *P.* 1177 sanctis *S,* satis *P.* 1177 cum *praem.* et *P.*

[318] *Cfr. supra not.* 316
[319] *Cap. 2*: PL 16, 615 sq.
[320] d. 2, q. 4 (3.a concl.), n. 13
[321] d. 2, q. 4, n. 31
[322] n. 28: o. c., t. 20, p. 57
[323] O. c., f. 27v
[324] O. c., p. 316

de la muerte de culpa. Así se expresa Ambrosio, *lib. 3 De fide ad Gratianum.*

Al cuarto argumento respondemos que la premisa menor es falsa y que la opinión de Gabriel es errónea tanto en doctrina de fe como en filosofía.

Al argumento quinto respondemos negando el antecedente.

Sobre la cuestión planteada de los ángeles afirmo con absoluta certeza que son espirituales e incorpóreos. Pero todavía esto es mucho más cierto respecto de nuestras almas. La razón más poderosa es que esto segundo está definido como doctrina de fe y nunca fue objeto de discusión entre los santos; en cambio lo primero no está definido y ha sido objeto de gran controversia en la Iglesia.

El motivo pudo ser que el ángel es una sustancia íntegra y completa y por eso es explicable que se le considerase compuesto de un cierto cuerpo y forma. Pero el alma es únicamente forma, aun por doctrina de fe, como más adelante diremos, y por eso no era posible concebirla compuesta de cuerpo y alma; luego por su independencia del cuerpo necesariamente tenía que ser espiritual. Bien es verdad que si a los ángeles se los fingiese compuestos de forma y cuerpo, tendría que ponerse necesariamente en ellos una forma espiritual, como ocurre con el alma del hombre.

Al argumento sexto respondo negando el antecedente. Es un punto que tocaremos con amplitud en la *cuestión* siguiente.

53 De todo lo dicho se sigue —ésta podría ser nuestra sexta conclusión— que es muy conforme a la piedad y a la doctrina de la fe afirmar que la inmortalidad del alma se puede demostrar con la luz de la razón natural. Lo contrario a mí me parece temerario.

Asiento esta conclusión pensando en Escoto, *4, d. 43, q. 22,* y en Cayetano, *Ad Rom 9* y *Eccle 3,* quienes afirman que esta verdad no se puede demostrar con la luz de la razón natural.

La conclusión es clara por lo que llevamos dicho. Si a los santos les parecen las razones aducidas más claras que la luz y son tantos los

doctissimi et ingeniosissimi, etiam carentes lumine fidei, temeritas apparet asserere illas non demonstrare hanc veritatem; maxime quia haec veritas proposita intellectui statim prae se fert quamdam consonantiam cum naturae lumine; et homo est ex natura sua optime dispositus ad assentiendum huic veritati; quod non parum conducit, ut rationes, quae in se fortissimae sunt, fortiores etiam appareant.

Item, qui ⌊negat⌋ hanc veritatem esse demonstrabilem, etiam negabit esse demonstrabilem Deum esse, nam certe ad hoc non sunt urgentiores rationes. Quod tamen plus est quam falsum.

Patet etiam hoc ex dictis in prima et secunda conclusione.

54 Argumenta in principio[325] facta postulant singula difficultates singulas ad / *quaestionem* sequentem pertinentes. Et ideo illis breviter S43
respondendum est:

Ad primum negatur sequela, quia non repugnat formam in se esse subsistentem et informare aliud.

Ad secundum respondetur quod licet homo generetur, anima creatur. Quae duo non repugnant, ut dictum est *1 Physicorum.*

Ad confirmationem respondetur quod quando pars est subsistens, nihil repugnat dari actionem per se productivam illius; neque etiam est inconveniens partem prius existere natura quam totum.

Ad tertium respondetur quod forma quae multiplicatur cum corpore, / ipso concurrente tamquam causa illius, est corruptibilis; P71
quae vero multiplicatur sine causalitate corporis, minime.

Ad quartum respondetur quod ostendit animam rationalem esse formam corporis; tamen non ostendit intellectum esse potentiam organicam, ut optime Aristoteles observavit, *lib. 3, tx. 7,*[326] nam per se intellectus non debilitatur ex obiecto neque ex continua actione, nam in homine senio confecto sensus omnes debilitantur; tunc autem intellectus viget.

Item, potentia organica per se loquendo ex obiecto dissipatur et diminuitur, non sic autem intellectus; sed per accidens contingit quod cerebro male affecto et phantasia laesa, intellectus impediatur; quod provenit ex quadam concomitantia et coniunctione inter ipsas potentias —quae infra[327] explicabitur—, non ex virtute intrinseca intellectus, quae semper salva manet.

1178 etiam *om. P.* 1179 asserere *S,* dicere *P.* 1179 quia *S,* quod *P.* 1181 optime *S,* bene *P.* 1184 negat *P,* negant *S.*

54 1192 in se *om. P.* 1196 nihil *S,* non *P.* 1197 neque *S,* nec *P.* 1201 ostendit *add.* optime *P.* 1204 neque *S,* nec *P.* 1205 in... autem *S,* homo senio confectus habet omnes sensus debilitates, et tamen tunc *P.* 1207 per... loquendo *om. P.* 1207 ex obiecto *S,* ex vi proprii obiecti *P.* 1209 intellectus *om. P.* 1210 quadam... et *om. P.* 1211 ipsas *S,* istas *P.* 1211 intrinseca *S,* interna *P.*

[325] n. 3

[326] *De an.* 429 a 7 sqq. (*De homine "senio confecto" Cfr.* Arist. *De an.* 408 b 21-25)

[327] d. 2, q. 5 (2ª ratio a posteriori, lin. 142-160.—d. 2, q. 7 (1ª experientia).—d. 3, q. 3 [Dico 5º]

filósofos de gran sabiduría y esclarecido ingenio —incluso carentes de la luz de la fe— que se han dejado convencer por ellas, es manifiesta temeridad afirmar que dichas razones no demuestran esta verdad. Tanto más temeraria es la afirmación cuanto que esta verdad al hacerse presente al entendimiento se manifiesta enseguida en una cierta armonía con la luz de la razón natural. El hombre está muy dispuesto por naturaleza a dar su asentimiento a esta verdad. Y esto contribuye no poco a que las razones, que ya de por sí tienen mucha fuerza, se nos presenten todavía con más fuerza.

Además, quien niega la posibilidad de demostrar esta verdad, tendrá también que negar la posibilidad de demostrar que Dios existe; de seguro no son más apremiantes las razones a favor de esto último y bien claro está que es falso.

También es evidente por lo que dejamos dicho en la primera y segunda conclusión.

54 Cada uno de los argumentos expuestos al comienzo comportan sendas dificultades que atañen a la *cuestión* siguiente. Por eso voy a responder con la mayor brevedad.

Respecto al primero negamos la consecuencia, porque no hay contradicción en que una forma sea subsistente en sí y configure otra cosa.

Al segundo argumento respondemos que, aunque el hombre es engendrado, el alma es creada. Son cosas que no están en contradicción, como dejamos dicho en *1 Physicorum.*

A la razón confirmativa respondemos que, cuando la parte es subsistente, no existe ninguna contradicción en que se dé una acción productiva de la misma, ni hay inconveniente en que la parte exista antes que el todo con una anterioridad de naturaleza.

Al argumento tercero respondemos que una forma que se hace múltiple juntamente con el cuerpo, cuando éste interviene como causa de ella, es corruptible; pero no lo es en modo alguno la que se hace múltiple sin intervención de causalidad corporal.

Al argumento cuarto respondemos que demuestra, sin duda, que el alma racional es forma del cuerpo, pero no demuestra que el entendimiento sea una facultad orgánica. Ya lo observó muy bien Aristóteles, *lib. 3, text. 7.* El entendimiento no pierde vigor por aplicarse al objeto y mantenerse en incesante actividad. La prueba está en que, si bien todos los sentidos van perdiendo su energía cuando el hombre está acabado por la vejez, el entendimiento, en cambio, se mantiene vigoroso.

Asimismo, la facultad orgánica en su aplicación al objeto por sí misma se va desgastando y encogiendo. No ocurre así con el entendimiento; sólo accidentalmente puede sentirse entorpecido a causa de una afección cerebral o de una lesión de la fantasía. Esto proviene de esa armonía y vinculación que existe entre las facultades mismas, como más adelante explicaremos, pero no de la virtualidad intrínseca del entendimiento, que siempre queda a salvo.

55 Ad loca Sacrae Scripturae respondetur quod in primo fit sermo de homine, quantum ad corpus; et in secundo de toto composito, quod post mortem non manet; in tertio vero est sermo de morte spirituali animae.

QUAESTIO 4.ª

Utrum principium intellectivum hominis sit vera anima illius

1 Diximus in superioribus[328] esse de ratione animae quod sit actus primus et forma informans et primum principium, quo vivens ipsum est et operatur; et ideo postquam vidimus quam entitatem habeat / principium intelligendi nostrum, ad perfecte cognoscendum substantiam *P71v* illius videndum superest quomodo se habet ad corpus: an sit intelligentia aliqua illi unita, an vero sit forma vere informans illud. Et videtur sane non posse esse veram formam.

1.º Quia forma et materia debent proportionari, sicut actus et potentia; res autem spiritualis et materia prima non habent inter se proportionem.

2.º Quia subsistere et esse formam repugnat; sed hoc principium est subsistens; non est ergo forma. Maior patet, quia subsistere dicit per [se] / esse; informare vero esse in alio; haec autem duo ita *S43v* se habent quod unum includit negationem alterius; ergo non possunt simul eidem convenire.

3.º Quantitas in Sacramento altaris, eo ipso quod sit subsistens, desinit esse forma subiecti, nec potuit accipere unum nisi relinquendo aliud; ergo <repugnat> quod illa duo conveniant eidem rei.

4.º Quia alias sequitur Angelum posse esse formam corporis, quia si non posset, maxime quia est substantia spiritualis subsistens; sed hoc non habet anima; ergo.

5.º Ostensum[329] est intellectum et intellectionem non esse actus corporis; ergo multo minus anima id erit. Patet consequentia, quia anima est abstractior et perfectior quam sua potentia et operatio; ergo minus concernit corpus.

---

55 1213 Sacrae *om. P.* 1214 quantum... et *om. P.* 1215 est sermo *S,* fit mentio *P.*
1 2 illius *om. P.* 3-4 quod... forma *S,* esse actum primum et formam *P.* 4 informans *om. P.* 5 et[1] *add.* virtualiter *P.* 6 cognoscendum substantiam *S,* cogitandam essentiam *P.* 9 sane *om. P.* 9 formam *S,* animam *P.* 10 1.º *om. P.* 11 proportionem *add.* ergo *P.* 15 se *P, om. S.* 15 vevo *add.* dicit *P.* 16 quod *S,* ut *P.* 16 includit *S,* includat *P.* 20 repugnat] repugnant *S P.* 21 sequitur *S,* sequeretur *P.* 25 id *om. P.* 26 potentia et *om. P.*

---

[328] d. 1, q. 2 sqq. [329] d. 2, q. 3, nn. 39 sq.

55 A los pasajes aducidos de la Sagrada Escritura respondemos que en el primero se trata del hombre en su relación al cuerpo, y en el segundo del compuesto entero que después de la muerte no perdura; en el tercero se trata de la muerte espiritual del alma.

CUESTIÓN 4.ª

¿El principio intelectivo del hombre es su verdadera alma?

1 En las páginas anteriores dijimos que pertenece a la esencia del alma ser acto primero, forma configurativa y principio primario por el que el mismo ser vivo es y actúa. Por eso, después de examinar qué entidad posee nuestro principio intelectivo, nos queda por ver, para llegar a un perfecto conocimiento de su sustancia, qué manera tiene de habérselas con el cuerpo: ¿se trata de una inteligencia unida a él o de una forma que realmente lo configura? No parece, en verdad, que pueda ser una auténtica forma por varias razones:

Primero, porque la forma y la materia deben guardar una proporción, como todo acto y potencia. Ahora bien, una cosa espiritual y la materia primera no guardan entre sí proporción alguna.

En segundo lugar, porque ser subsistente y ser forma implica contradicción. Ahora bien, este principio es subsistente. Luego no es forma. La premisa mayor es clara: Ser subsistente comporta ser por sí; el configurar (de la forma), en cambio, comporta ser en otro. Ahora bien, estos dos conceptos se relacionan de tal suerte, que uno incluye la negación del otro. Luego no pueden ser aplicables simultáneamente a una misma cosa.

En tercer lugar, la cantidad en el Sacramento del altar, por el hecho mismo de ser subsistente, deja de ser forma del sujeto y sólo pudo llegar a ser subsistente dejando de ser forma del sujeto. Luego es imposible que esos dos conceptos sean aplicables a una misma cosa.

En cuarto lugar, de ser así se seguiría que el ángel podría ser forma del cuerpo; la razón potísima para no poder serlo sería la de ser una sustancia espiritual subsistente; pero en el caso del alma esto no es impedimento.

En quinto lugar, ha quedado demostrado que el entendimiento y la intelección no son actos del cuerpo. Luego mucho menos lo será el alma. La consecuencia es clara: El alma es más abstracta y más perfecta que su facultad y su actividad; luego atañe menos al cuerpo.

6.° Omnis forma unitur materiae propter suam operationem; sed intellectivum principium non indiget materia ad operationes suas proprias; ergo non unitur illi. Minor patet, quia illae operationes sunt immateriales et non organicae, ad quas materia potius impedit.

7.° Cuilibet [formae] debet / dari corpus illi proportionatum; *P72* ergo perfectissimae formae, qualis esset principium intellectivum, deberet dari perfectissimum corpus; corpus autem hominis non est perfectissimum, nam multa sunt alia perfectiora, ut de caelestibus patet; ergo nec forma hominis est perfectissima; ergo principium intelligendi non est forma hominis.

8.° Si principium intellectivum esset forma, informaret incorruptibiliter; sed forma hominis non sic informat; [ergo]. Maior patet, quia esset perfectissima forma, et ita informaret perfectissimo modo, atque adeo incorruptibiliter.

Item, quia forma ordinatur ad informandum tamquam ad finem suum; ergo cum principium intelligibile sit [incorruptibile et] perpetuum, si esset forma, eius informatio deberet esse incorruptibilis et perpetua, ut esset finis proportionatus illi.

9.° Quoniam alias hoc principium intelligendi semel separatum a corpore ⌊maneret⌋ violentum, quia maneret extra statum suum naturalem, et semper appeteret corpus tamquam ⌈id⌉ propter quod creatum fuerat. Hoc autem videtur inconveniens, quia anima semel separata naturaliter loquendo debet perpetuo in eo statu permanere; at vero secundum naturae ordinem nullum violentum est perpetuum. Immo ulterius sequitur quod posset cognosci lumine naturae resurrectio hominum, quia illa anima non deberet perpetuo manere violenter; ergo deberet corpori reuniri.

10.° arguitur: Si principium intellectivum est vera anima, ergo simul / incipit cum composito; ergo multiplicatur cum illo; ergo *S44* tot sunt animae in/tellectivae quot homines fuerunt et sunt; ergo, exi- *P72v* liente mundo aeterno, essent nunc infinitae animae. Consequens autem est falsum; ergo.

11.° Omnis forma unitur materiae mediis dispositionibus accidentalibus; sed hoc est impossibile rei spirituali, nam accidens materiale non potest agere circa rem spiritualem, ut illam ⌊uniat⌋ materiae; ergo talis unio est impossibilis.

---

29 materia *S*, corpore *P*. 31 immateriales et *om. P*. 32 formae *P, om. S*. 32 illi *om. P*. 33 esset *S*, est *P*. 35 nam *S*, quia *P*. 36 nec... hominis *S*, forma caeli (!) *P*. 38-9 incorruptibiliter *S*, incorruptibilitatem (!) *P*. 39 ergo *P, om. S*. 41 incorruptibiliter *S*, incorruptibilitatem (!) *P*. 43 intelligibile *S*, intelligendi *P*. 43 incorruptibile et *P, om. S*. 44 deberet *om. S*. 44 esse *S*, esset *P*. 46 Quoniam *S*, Quia *P*. 46 semel *om. S*. 47 maneret *P*, manet *S*. 48 id propter *S*, ad id ad *P*. 49 semel *om. P*. 50 perpetuo *S*, semper *P*. 52 posset *S*, possit *P*. 53 manere violenter *S*, esse violenta *P*. 53 ergo *S*, et *P*. 54 deberet *add.* et *P*. 55 arguitur *om. P*. 55 est *S*, esset *P*. 57-8 exiliente *S*, existente *P*. 61 accidens *S*, agens *P*. 62 uniat *P*, veniat *S*.

En sexto lugar, toda forma se une a la materia en razón de su actividad. Pero el principio intelectivo no necesita de la materia para ejecutar sus propias acciones. Luego no se une a ella. La premisa menor es clara: Acciones inmateriales e inorgánicas son aquéllas para cuya realización la materia es más bien un impedimento.

En séptimo lugar, a toda forma se le debe dar un cuerpo que le sea proporcionado. Luego a la forma más perfecta, como es el principio intelectivo, se le debe dar el cuerpo más perfecto. Ahora bien, el cuerpo humano no es el más perfecto; hay otros muchos cuerpos más perfectos; tales son, evidentemente, los cuerpos celestes. Luego tampoco la forma humana es la más perfecta ni, en consecuencia, el principio intelectivo es forma humana.

En octavo lugar, si el principio intelectivo fuese forma, configuraría de una manera incorruptible. Pero la forma humana no configura de esta manera. La premisa mayor es clara: Sería la forma más perfecta y, como tal, configuraría del modo más perfecto, esto es, de una manera incorruptible.

Otra razón es que la forma está ordenada a configurar como a su propio fin. Por consiguiente, como el principio de inteligibilidad es de carácter incorruptible y perpetuo, si fuese forma, su manera de configurar debería ser de carácter incorruptible y perpetuo, para que su fin guardase proporción con él.

En noveno lugar, de ser así, este principio intelectivo, una vez separado del cuerpo, quedaría en estado de violencia, puesto que quedaría fuera de su estado connatural y estaría reclamando en todo momento el cuerpo como su fin por el que había sido creado. Esto parece constituir un inconveniente, porque el alma, una vez separada del cuerpo, debe, hablando en el plano natural, permanecer siempre en ese estado. Pero en el orden de lo natural nada que esté en estado de violencia es perpetuamente duradero. Más aún, se seguiría de aquí que se podría conocer la resurrección de los hombres con la razón natural. En efecto, tal alma no debería permanecer perpetuamente en estado de violencia; luego tendría que volverse a unir al cuerpo.

En décimo lugar, está el siguiente argumento: Si el principio intelectivo es verdadera alma, comienza a existir a una con el compuesto. Luego es tan múltiple como él y, por consiguiente, hay tantas almas intelectivas cuantos hombres han existido y existen. Luego, en la hipótesis de un mundo eternamente existente, habría ahora un número infinito de almas. Pero esta conclusión es falsa.

En undécimo lugar, toda forma se une a la materia mediante las disposiciones accidentales. Pero esto es imposible, tratándose de una cosa espiritual, pues un accidente material no puede actuar sobre una cosa espiritual para unirla a la materia. Luego esa unión es imposible.

12.° Homo habet veram animam sensitivam specie distinctam ab animabus sensitivis aliorum animalium; ergo non potest habere aliam animam vere informantem. Consequentia patet, quia postquam res aliqua est constituta in ultima specie substantiae per aliquam formam specificam, non potest rursus informari alia forma substantiali; si ergo homo habet formam sensitivam intra latitudinem sensitivi, specie distinctam ab aliis formis sensitivis, impossibile erit informari alia forma superioris ordinis. Sed probatur antecedens, quia homo habet potentias sensitivas et passiones materiales specie distinctas a potentiis sensitivis brutorum; illae autem non oriuntur a principio intellectivo ut sic, sed ab anima sensitiva; et non ab anima sensitiva in genere; ergo in specie particulari; ergo, etc.

2 In hac quaestione antiqui philosophi magis errarunt quam in praecedenti. Cognoscentes enim intellectivum principium esse rem spiritualem, non intellexerunt qua ratione posset proprie informare materiam, et ideo asseruerunt esse in homine tamquam ⌊motorem⌋ solum et ⌊gubernatorem⌋. Fuit huius sententiae Plato in *Alcibiade,*[330] quem / Platonici sequuntur. Et ex sanctis Gregorius Nyssenus, *lib. 1 De homine, cap. 1*;[331] et Philoponus, in *2 De Anima,* in *prooemio,*[332] id videtur **P73**
sequi. Isti tamen ponebant in singulis hominibus proprium intellectum, et unicuique praebebant proprium intelligendi principium, quod erat intelligentia aliqua.

At vero Aristotelici quidam, ut Averroes, *3 De Anima, tx. 5,*[333] Theophrastus,[334] Themistius[335] et Avicenna[336] in alium errorem inciderunt. Ponunt enim in homine formam quamdam substantialem constituentem illum in specie sua, tamen aiunt hanc formam non esse principium intelligendi, sed sentiendi et cogitandi per potentiam quamdam sensitivam, quae "cogitativa" dicitur. Quia tamen praeter hanc operationem experimur in homine aliam superiorem, quae est intellectio, ideo ponunt esse in homine quamdam substantiam intellectualem quam vocant "intellectum separatum", quae non est forma hominis, sed

64 specie distinctam *om. P.* 66 vere informantem *S,* aere informatam (!) *P.* 67 aliquam *S,* aliam *P.* 68 rursus *S,* rursum *P.* 68 alia... substantiali *S,* per aliam formam substantialem *P.* 74 genere *S,* communi *P.* 75 particulari *om. P.*

2 79 asseruerunt *S,* dixerunt *P.* 79-80 motorem (...) gubernatorem *P,* motor (...) gubernator *S.* 80 Fuit... sententiae *S,* Ita *P.* 81 lib. *om. P.* 82 in 2 *om. P.* 83 proprium intellectum *S,* proprios intellectus *P.* 84 proprium *S.* suum *P.* 86 Averroes *S,* Avicenna (!) *P.* 86 5 *S,* 25 *P.* 88 in homine *om. P.* 89 aiunt *S,* dicunt *P.* 93 intellectualem *S,* spiritualem *P.*

[330] *Alcib.* I 129 c-i; 131 a

[331] Ps. Greg. Nyss. = Nemesius, *De nat. hominis,* cap. 2: PG, 40, 563 sqq. 571 B

[332] *De an.* II. o. c., f. [33], col. 2

[333] O. c., ff. xciij^{v}-xcviij^{v}. O. c. (ed. Crawford), pp. 387-413

[334] ?

[335] *Cfr. supra not.* 248

[336] *De an.* [= VI Naturalium] p. 5, c. 6: o. c., f. 26^{v}, col. 1. *Met.,* f. 9, cc. 3. 4: o. c., ff. 104 sq.

En duodécimo lugar, el hombre posee una verdadera alma sensitiva específicamente distinta de las almas sensitivas de los otros animales. Luego no puede tener otra alma que realmente configure. La consecuencia es clara: Una vez que una cosa ha quedado constituida en su última especie sustancial por una determinada forma específica, ya no puede ser de nuevo configurada por otra forma sustancial. Por consiguiente, si el hombre posee una forma sensitiva, dentro del ámbito de lo sensitivo, específicamente distinta de las otras formas sensitivas, será imposible que lo configure otra forma de orden superior. Prueba del antecedente: El hombre posee facultades sensitivas y afecciones materiales específicamente distintas de las facultades sensitivas de los animales. Ahora bien, aquéllas no brotan del principio intelectivo como tal, sino del alma sensitiva; y no del alma sensitiva en general; luego del alma sensitiva específicamente concreta.

2 Los filósofos antiguos han cometido más errores en este problema que en el anterior. Sabían que el principio intelectivo es una cosa espiritual, pero no comprendieron en qué forma podría configurar verdaderamente a la materia. Por eso afirmaron de él que en el hombre no pasaba de ser el impulsor y gobernante. Fue la opinión de Platón en *Alcibiades,* a quien siguen los platónicos. También parece haberla sostenido Gregorio Niseno, *lib. 1 De homine, cap. 1,* y Filópono, *2 De Anima, proemio.* Estos autores, sin embargo, admitían en cada hombre particular su propio entendimiento y concedían a cada uno su propio principio intelectivo, que era una inteligencia.

Pero algunos aristotélicos como Averroes, *3 De Anima, text. 5,* Teofastro y Avicenna cayeron en otro error. Ponen en el hombre una cierta forma sustancial que lo constituye en su especie, pero dicen que esa forma no es un principio intelectivo, sino sensitivo y cogitativo por mediación de una facultad que se llama "cogitativa". Pero como además de esta actividad tenemos experiencia de que se da en el hombre otra de orden superior, que es la intelección, ponen en el hombre una cierta sustancia intelectual que denominan "entendimiento separado".

illi assistens; et hunc intellectum aiunt esse / eumdem numero in omnibus hominibus; qui tamen non in omnibus eadem intelligit, propter unionem quam habet ad diversa phantasmata; ex qua unione provenit quod diversas intellectiones habeat. Refert hanc opinionem Albertus, *3 De Anima,* ⌊*tract.*⌋ *2, cap. 7,*[337] D. Thomas, *1 p., q. 76, a. 1,* ubi optime illam impugnat, quia vere non solum in fide, sed etiam in philosophia est merum delirium et error inintelligibilis. *S44v*

3 *Quid sit informare materiam.*—Quocirca sit in hac re prima conclusio: Evidens est ratione naturali intellectivum prin/cipium ut sic esse veram animam informantem et dantem esse substantiale homini. *P73v*

Ad demonstrandam hanc conclusionem oportet semel supponere quid sit informare materiam, et quae sint signa ex quibus a posteriori colligi potest aliquam rem esse veram formam. Materia, ut diximus *1 Physicorum,* de se est quaedam entitas potentialis apta, ut, per adventum alterius entitatis in illa ⌊receptae⌋, actuetur, et ex illis resultet unum compositum substantiale subsistens. Indiget enim materia ad sui conservationem tali entitate actuante illam [et terminante potentialitatem illius]; ⌊substantialiter⌋ ergo informare est componere primo et per se cum materia unam substantiam integram, et replere —ut sic dicam—, illud vacuum quod erat in potentialitate materiae.

Signa autem huius sunt proprietates et operationes convenientes substantiae compositae ex illa materia et forma; convenientes —⌊inquam⌋— ab intrinseco ratione suae propriae essentiae et naturae. Istae enim omnes a forma originem ducunt, nam proveniunt ab essentia illius, et non ratione materiae, ergo ratione formae.

Item, quia operari consequitur esse; ergo quod ⌊est⌋ principium operandi, erit principium essendi.

4 Hoc supposito, arguitur:

[1.°] Principium intellectivum nostrum constituit cum materia unum compositum substantiale per se unum et in propria specie sub-

---

95 assistens *S,* annectens *P.* 95 aiunt *S,* dicunt *P.* 99 tract. *P,* text. *S.* 100 quia *S,* ubi *P.* 100 etiam *om. P.* 101 est *om. P.* 101 delirium *S,* figmentum *P.* 101 inintelligibilis *S,* intolerabilis *P.*

3 102 sit[2] *S,* est *P.* 102 in... re *om. P.* 106 conclusionem *om. et add.* 1.° *P.* 108 potest *om. P.* 109 diximus *S,* dictum est *P.* 109 potentialis *add.* de se *P.* 110 receptae *P,* recepta *S.* 111 substantiale *add.* integrum *P.* 111 subsistens *om. P.* 112-3 et... illius *P, om. S.* 113 substantialiter *P,* sed est hoc (!) *S.* 117 substantiae *S,* rei *P.* 117-8 inquam *P,* illi *S.* 118 intrinseco *S,* intrinseca *P.* 119 nam *S,* enim *P.* 121 est *P,* erit *S.*

4 123 arguitur *add.* ad rem *P.* 125 substantiale *S,* integrum *P.*

---

337 O. c., t. 5, pp. 340-343

No es una forma del hombre, sino que le presta simplemente su asistencia. Dicen que ese entendimiento es numéricamente el mismo en todos los hombres; sin embargo no produce en todos ellos las mismas intelecciones por razón de la unión que tiene con los diversos actos de la fantasía. A esta unión se debe que tenga diversas intelecciones. Hace referencia de esta opinión Alberto, *3 De Anima, tract. 2, cap. 7* y Santo Tomás, *1 p., q. 76, a. 1,* quien la refuta magníficamente. Ciertamente no sólo en el terreno de la fe, sino en pura filosofía, tal opinión no pasa de ser un desvarío y un error ininteligible.

3 *¿Qué es configurar la materia?*—Sea nuestra primera conclusión en este problema la siguiente: Es evidente por razón natural que el principio intelectivo como tal es verdadera alma que configura y da el ser sustancial al hombre.

Para demostrar esta conclusión hay que dar por sabido de una vez por todas qué es configurar la materia y cuáles son los signos de los que podemos deducir por vía de experiencia que una determinada cosa es verdadera forma. La materia, como dijimos, *1 Physicorum,* es de suyo una entidad potencial apta para ser actualizada por la recepción en ella de otra entidad. De la unión de ambas entidades resulta un único compuesto sustancial subsistente. La materia necesita para su propia conservación de esa entidad que la actualice y dé cumplimiento a su potencialidad. Por consiguiente, configurar sustancialmente es componer primaria y esencialmente con la materia una sola sustancia completa, y llenar, por así decir, aquel vacío que había en la potencialidad de la materia.

Los signos de esta configuración constitutiva son las propiedades y las acciones en bien de la sustancia compuesta de esa materia y forma, bien que le es intrínseco en virtud de su propia esencia y naturaleza. Todas ellas, efectivamente, tienen su origen en la forma, pues dimanan de la esencia del sujeto y no en virtud de la materia; luego ha de ser en virtud de la forma.

Otra razón es que el actuar se deriva del ser; luego lo que es principio de actuar, será principio de ser.

4 Supuesto esto, propongo el argumento:

Primero. Nuestro principio intelectivo constituye, en unión con la materia, un solo compuesto sustancial esencialmente uno y constituido en su propia especie sustancial. Luego ese principio es verdadera forma

stantiae constitutum; ergo tale principium est vera forma materiae. Con/sequentia est evidens ex dictis. Et antecedens probatur. *P74*

Primo, ex communi conceptione omnium hominum, secundum quam homo essentialiter est animal rationale; ergo constituitur in [sua] essentia per formam dantem esse rationalis; illa autem non est nisi principium intellectivum; [ergo].

Item, quia homo secundum essentiam suam excedit gradum animalium irrationalium, alias homo essentialiter esset brutum; quod qui concedit sese brutum esse fatetur, et ideo indignus est fide; est ergo homo essentialiter aliquid altius bruto. Hoc autem habet per animam et / formam, nam ex parte materiae omnes sunt aequales; *S45* ergo anima, quae constituit hominem in esse hominis, est superioris rationis et gradus quam animae brutorum; haec autem non poterit esse alia nisi principium ratiocinandi; [ergo].

Et explicatur ratio. Nam si principium intelligendi non est forma, erit quaedam substantia spiritualis completa. Rursus, in materia hominis erit alia forma substantialis actuans illam, ex quibus resultabit substantia integra corporalis completa; ergo erunt in homine duo supposita substantialia integra: unum spirituale et aliud corporale. Et sic ex <his> non fit unum per se, [sed per aggregationem] sicut ex caelo et intelligentia movente. Homo igitur non potest esse essentialiter congregatum illarum duarum substantiarum, quia illa duo tantum accidentaliter uniuntur, et non faciunt unum per se; erit ergo homo essentialiter una tantum per se substantia / ex illis; et non spiritualis; ergo *P74v* materialis. Illa autem substantia essentialiter est irrationalis, quia forma per quam constituitur non est principium intelligendi, sed sentiendi tantum, sicut anima equi; erit ergo homo essentialiter brutum, quod est absurdissimum.

[2.°] Secunda demonstratio a posteriori est, quia experimur nos esse qui intelligimus; unde intellectio mea est operatio vitalis mea, sicut visio, etc.; ergo principium illius intellectionis est vera forma et mea anima. Antecedens patet experientia.

---

128 Primo *om. P.* 128 hominum *add.* recte sentientium *P.* 128 essentialiter *om. P.* 130 sua *P, om. S.* 130 dantem... rationalis *S,* aut esse rationale *P.* 131 ergo *P. om. S.* 133 homo essentialiter *om. P.* 134 sese *S,* se *P.* 134 fatetur *praem.* apte *P.* 134 ideo *S,* ita *P.* 138 rationis *S,* ordinis *P.* 138 poterit *S,* potest *P.* 139 ergo *P, om. S.* 140 explicatur *add.* magis haec *P.* 141 erit *S,* est *P.* 142 erit *S,* est *P.* 142 substantialis *om. P.* 143 integra *om. P.* 143 corporalis *S,* corporea *P.* 144 duo... corporale *S,* duae substantiae integrae: una spiritualis, alia corporalis *P.* 145 his] hijs *S,* eis *P.* 145 fit *S,* fiet *P.* 145 sed... aggregationem *P, om. S.* 147 congregatum *S,* aggregatum *P.* 147 illa duo *S,* illae duae *P.* 149 per se *om. P.* 150 essentialiter *om. P.* 153 absurdissimum *S,* falsum *P.* 154 a... est *om. P.* 156 etc. *om. P.* 156 intellectionis *S,* operationis *P.*

de la materia. La consecuencia es evidente por lo que llevamos dicho. Probamos el antecedente:

En primer lugar, teniendo en cuenta la concepción generalizada en todos los hombres, de que el hombre es esencialmente animal racional. Luego se constituye en su esencia por la forma que le confiere ser racional. Tal forma no es otra cosa que el principio intelectivo.

Además, el hombre en su esencia supera el grado de ser de los animales irracionales, de lo contrario el hombre sería esencialmente irracional. Quien conceda esto, él mismo está confesando ser irracional y, por lo mismo, no es digno de crédito. El hombre, por tanto, es esencialmente superior al animal. Y esto le viene del alma y de la forma; desde el punto de vista de la materia todos los seres son iguales. Luego el alma que constituye al hombre en su ser de hombre tiene una esencia y un rango superior al de las almas de los animales. Esa alma no puede ser otra que el principio racional.

Vamos a explicar el argumento: Si el principio intelectivo no es forma, será una sustancia espiritual completa. La materia humana tendrá entonces otra forma sustancial que la actualice. Todo este conjunto dará por resultado una sustancia corporal integralmente completa. En el hombre habrá, pues, dos sujetos sustanciales completos: uno espiritual y otro corporal. De ellos no puede resultar una unidad esencial, sino de agregación, como resulta del cielo y de la inteligencia que lo mueve. El hombre, por tanto, no puede ser un agregado esencial de esas dos sustancias, ya que sustancias así sólo están unidas accidentalmente y no constituyen una unidad esencial. Solamente una de esas sustancias completas constituirá la esencia del hombre; y no la espiritual, luego la material. Ahora bien, esta sustancia es esencialmente irracional, porque la forma por la que está constituida no es un principio intelectivo, sino sólo sensitivo, como el alma del caballo. Conclusión: El hombre será esencialmente un animal. Afirmación del todo absurda.

Segunda prueba tomada de la experiencia: Tenemos la experiencia de ser nosotros los que entendemos. Mi intelección es una acción vital mía, como lo es el acto de ver, etc. Luego el principio de esa intelección es una verdadera forma, es mi alma. El antecedente es evidente por la experiencia.

Consequentia est evidentior:

[1.°] ex dictis, nam quod est principium operandi ipsi composito, est eius forma.

2.° Ex ratione operationis vitalis, de cuius intrinseca essentia est quod procedat ab intrinseco principio operantis.

3.° Quia si hoc principium intelligendi non est forma mea, sed aliqua substantia spiritualis mihi accidentaliter unita, qui intelligit est illa substantia spiritualis, ego autem minime, quia intelligere est intellectionem efficere, et illam vitaliter recipere; ego autem neque illam efficio, quia nec per materiam, nec per formam, neque illam recipio; recipitur ergo in illa substantia quae fingitur esse mihi unita.

Et explicatur hoc magis.

[1.°] Nam magis intime est Deus intra me quam illa substantia a me distincta possit intra me esse; et tamen quia non est forma mea, sed substantia integra a me distincta, ideo non ego intelligo quae ipse intelligit, quia per alium intellectum et alium actum intelligit; ergo similiter, etc.

Confirmatur 2.° Quia quantumcumque intelligentia movens / caelum illi accidentaliter uniatur, / numquam caelum intelliget *P75 S* aut erit vivens nec se movens, quia illa substantia angelica est extrinseca substantiae caeli, et illa unio est accidentalis; ergo similiter, etc.

Confirmatur 3.° Nam experimur quod tam est nostra actio intelligendi quam actio videndi; ergo tam a principio intrinseco procedit; sed visio procedit a vera forma informante; immo intellectus non percipit, quomodo possit visio esse vera actio vitalis mea, et quod per illam ⌊viderem⌋, nisi ego ipse per formam intrinsecam illam efficerem; ergo idem est de intellectione.

[3.°] Tertia ratio. Nam si principium intelligendi non est anima nostra, ergo intellectus non est potentia nostra. Consequens est aperte falsum; ergo. Probatur prima consequentia, nam unaquaeque potentia dicitur, ut per illam operetur id quod principaliter operatur; ergo intellectus est potentia illius substantiae, quae est primum intelligendi principium; sed illa substantia est distincta a nostra, nec est pars nostra; ergo intellectus, qui est potentia illius, non est potentia nostra.

158-9 est... dictis *S*, probatur 1.° *P*. 161-2 esesntia *S*, ratione *P*. 165 spiritualis... minime *S*, mihi unita *P*. 166 neque illam *S*, illam non *P*. 167 neque *om. P*. 168 ergo *S*, enim *P*. 168 substantia *add.* spirituali *P*. 168 fingitur... unita *S*, est intra me *P*. 170 intime *S*, intrinsece *P*. 170 Deus *S*, animus *P*. 170 illa *S*, una *P*. 171 substantia *add.* essentialiter *P*. 172 integra *om. P*. 173 et *add.* per *P*. 175 Confirmatur *praem.* Et *P*. 175 Quia *S*, Nam *P*. 177 nec *S*, aut *P*. 177 quia *S*, quamdiu *P*. 178 est *om. P*. 183 viderem *P*, viderent *S*. 183 formam intrinsecam *S*, veram animam meam *P*. 185 Tertia ratio *om. P*. 186 ergo *om. P*. 187 aperte *om. P*. 188 dicitur *S*, dat *P*. 189 primum *om. P*. 190 sed *S*, si *P*. 190 nec *S*, neque *P*.

La consecuencia es más evidente:

Primero, por lo que llevamos dicho; lo que es principio de actividad para un compuesto es para él su forma.

En segundo lugar, partiendo del concepto de actividad vital; a su esencia pertenece intrínsecamente derivar del principio intrínseco del sujeto activo.

En tercer lugar: Si este principio intelectivo no es mi propia forma, sino una sustancia espiritual accidentalmente unida a mí, quien entiende es esa sustancia espiritual, en modo alguno yo. Entender es producir una intelección y recibirla vitalmente. Ahora bien, yo no soy el que la produce —no la produzco ni por la materia ni por la forma—, ni tampoco el que la recibe. Luego quien la recibe es esa sustancia que se finge estar unida a mí.

Vamos a aclarar más este punto:

Primero. Más íntimamente unido está Dios dentro de mí de lo que puede estarlo dentro de mí esa sustancia distinta de mí. Sin embargo por no ser Dios mi propia forma, sina una sustancia completa distinta de mí, por eso mis intelecciones no son las suyas; Él entiende por un entendimiento y un acto distintos de los míos. Lo propio ocurre en nuestro caso.

Una segunda razón, de carácter confirmativo, es ésta: Por más que la inteligencia que mueve el cielo se una a él accidentalmente, el cielo nunca entenderá ni será un ser vivo, ni se moverá a sí mismo, porque esa sustancia angélica es extrínseca a la sustancia del cielo y su unión es accidental. Lo propio ocurre en nuestro caso.

Tercera razón, de carácter confirmativo: Tenemos experiencia de que la acción de entender es tan nuestra como la acción de ver; procede, pues, tanto como ella de un principio intrínseco. Pero la acción de ver procede de una verdadera forma configurativa; más aún, el entendimiento no comprende cómo la acción de ver pueda ser una verdadera acción vital mía y que pueda yo ver a través de ella, si yo mismo no la produjese mediante una forma intrínseca. Lo mismo, por tanto, hay que decir de la intelección.

Tercera prueba. Si el principio intelectivo no es nuestra alma, el entendimiento no es facultad nuestra. La conclusión es absolutamente falsa. Demostramos la primera consecuencia: En primer lugar, cada facultad viene denominada por las acciones que principalmente se realizan a través de ella. Luego el entendimiento es la facultad de aquella sustancia que es el principio primario del entender. Pero esa sustancia ni es nuestra propia sustancia ni una parte de ella. La consecuencia es que el entendimiento, que es facultad de esa sustancia, no es una facultad nuestra.

I t e m, quia intellectus est potentia spiritualis, sive sit distinctus ab anima sive non, quia ad hoc nihil refert; ergo debet esse in subiecto spirituali; [si] ergo forma nostra non est spiritualis, ⌊nec potentiae in nobis⌋, ergo [non] erit potentia nostra. Minor vero probatur, quia [si] intellectus non est potentia mea, certe neque actus intelligendi est ⌊potentia⌋ mea, nam / eius est actus, cuius est potentia; et ille *P75v* intelligit, qui elicit intellectionem; ille autem elicit, qui habet intellectum, et non alius. Impossibile enim est quod actio vitalis communicetur supposito distincto, ut quod Petrus habeat potentiam visivam, et Paulus carens illa videat [per] potentiam Petri, etiamsi fingatur quaevis unio inter illa duo supposita; ergo.

F o r t e d i c e t u r quod homo non tantum significat compositum ex materia et anima illa sensitiva, sed etiam includit substantiam immaterialem, quamvis non ut veram formam.

S e d c o n t r a r i u m huius argumenta convincunt, nam si illa substantia spiritualis non est forma, est integrum suppositum distinctum a supposito humano, et unio inter haec est tantum accidentalis. Quae unio non sufficit ut actio maxime vitalis unius suppositi tribuatur alio, ut inductione etiam facile constare potest.

5 4.° arguitur. Nam ipse modus intelligendi in homine inventus est signum quod principium intelligendi est vera forma corporis. Experimur enim / intellectionem nostram pendere aliquo modo a sensibus, nam *S46* lassato corpore et sensibus laesis, non potest anima nostra intelligere, vel difficilius potest.

I t e m, non potest intellectus percipere aliquid quod non fuerit prius per sensum ministratum aliquo modo. Et haec aperte docent huiusmodi principium intelligendi non esse substantiam aliquam integram omnino a corpore independentem in essen/tia sua, nam substantia, *P76* quae nullo modo pendet in esse a corpore, non pendebit in operari; ergo principium intelligendi pendet a corpore, saltem tamquam vera forma illius, licet non dependeat in actuali existentia.

---

193 Item *S*, Idem *add.* probatur *P*. 193 sive *add.* ille *P*. 194 hoc *S*, hanc quaestionem *P*. 195 subiecto *S*, substantia *P*. 195 si *P*, *om. S*. 195-6 nec... nobis *P*, non poterit responderi esse in nobis (!) *S*. 196 non *P*, *om. S*. 196 erit *S*, est *P*. 196 vero *om. P*. 197 si *P*, *om. S*. 197 intelligendi *add.* non *P*. 198 potentia *P*, intellectio *S*. 199 autem *S*, et *P*. 199 elicit *add.* intellectionem *P*. 200 et... alius *om. P*. 202 per *P*, *om. S*. 202 etiamsi *S*, etsi *P*. 203 ergo *om. P*. 204-5 compositum *add.* illud *P*. 205 sed *S*, quod *P*. 205 substantiam *add.* illam *P*. 208 spiritualis *om. P*. 208 est *S*, et (!) *P*. 210 unio *om. P*. 210 maxime vitalis *om. P*. 210 alio *S*, alteri *P*. 211 etiam *om. P*. 211 potest *S*, posset *P*.

5 215 et *S*, vel *P*. 216 vel *S*, aut *P*. 216 potest *om. P*. 217 intellectus *add.* noster *P*. 218 prius *om. P*. 218 sensum *S*, sensus *P*. 218 Et *S*, ergo *P*. 220 sua *om. P*. 221 pendebit *S*, pendet *P*. 223 licet *S*, quamvis *P*. 223 dependeat *S*, pendeat *P*.

Además, el entendimiento es una facultad espiritual. Que sea o no distinta del alma, es un asunto que no hace al caso. Debe darse, pues, en un sujeto espiritual. Por tanto, si nuestra forma no es espiritual tampoco lo serán las facultades que se dan en nosotros. Luego el entendimiento no será una facultad nuestra. Probamos la premisa menor: Si el entendimiento no es una facultad mía, no cabe duda de que el acto de entender tampoco es una intelección mía. Quien sea dueño de la facultad, ése es también dueño del acto; quien produce la intelección ése es el que entiende, y quien entiende no es otro que el que tiene entendimiento. Es imposible que una acción vital se comunique a un sujeto subsistente distinto; si Pedro posee facultad visiva y Pablo carece de ella, es imposible que Pablo vea a través de la facultad de Pedro, aunque se finja dar una unión entre esos dos sujetos subsistentes.

Podría replicarse que hombre no sólo significa compuesto de materia y de esa alma sensitiva, sino que incluye además una sustancia inmaterial, aunque no como verdadera forma.

Sin embargo, los argumentos expuestos dan fe de lo contrario: Si esa sustancia espiritual no es una forma, es un sujeto subsistente completo distinto del sujeto subsistente humano y la unión entre ambos es meramente accidental. Esta unión no basta para que una acción eminentemente vital de un sujeto subsistente le sea atribuida a otro. Ello es también fácilmente constatable por inducción.

5 Un cuarto argumento es que el modo mismo de entender que hallamos en el hombre es signo de que el principio intelectivo es una verdadera forma del cuerpo. Tenemos experiencia de que nuestra intelección depende, en alguna forma, de los sentidos. Si el cuerpo está fatigado y los sentidos lesionados, nuestra alma no puede entender o entiende con más dificultad.

Asimismo, no puede percibir el entendimiento algo que no haya sido de alguna manera suministrado previamente por el sentido. Todo esto demuestra abiertamente que tal principio intelectivo no es una sustancia completa absolutamente independiente del cuerpo en su esencia. Una sustancia que de ninguna manera depende del cuerpo en su ser, tampoco dependerá de él en su actuar. Por tanto, el principio intelectivo depende del cuerpo por lo menos como verdadera forma de él, aunque no dependa en su existir actual.

Et confirmatur. Quia si principium intelligendi esset substantia separata, esset eiusdem ordinis et naturae cum substantiis <simplicibus>; intelligeret ergo sine discursu et sine deceptione ulla, saltem in naturalibus, nam propter accidentalem illam unionem ad corpus non ⌞amitteret⌟ naturalem suam perfectionem.

6 5.° arguitur ex operibus voluntatis. Experitur enim quisquam se esse liberum, et operationem meam esse in potestate mea; ergo potentia illa est proprie potentia mea. Illa autem est potentia spiritualis; principium ergo talis potentiae est de substantia mea; ergo est intrinseca forma substantialis mea. Hoc autem principium libere volendi est ipsummet principium intelligendi, nam libertas voluntatis oritur ex universalitate intellectus tamquam ex radice; [ergo].

Et confirmatur. Nam si operationes liberae non procedunt ab ipso homine et a potentia illius, non certe est homo qui peccat; neque ille est dignus praemio aut poena, sed illa intelligentia quae fingitur esse intra hominem.

7 6.° Nam ipse ordo rerum docet esse dandam formam aliquam informantem corpus, et ab illo independentem in esse. Nam dantur quaedam formae omnino integrae nullum habentes respectum ad corpus; et dantur aliae informantes materiam, et dependentes ab illa; ergo inter haec duo extrema dari poterit forma media quae participet aliquid ex extremis; huiusmodi autem est anima no/stra, quae cum formis angelicis **P76v**
convenit in hoc quod subsistens est; cum inferioribus autem formis in hoc quod materiam informat. Et hoc modo "supremum infimi attingit infimum supremi", [338] et e contra.

224 Quia *S*, nam *P*. 224 intelligendi *add.* nostrum *P*. 225 et naturae *om. P*. 225-6 substantiis simplicibus *S*, formis Angelicis *P*. 225-6 simplicibus] simplicis *S*. 227 ad corpus *om. P*. 228 amitteret *P*, admitteret *S*. 228 naturalem *S*, essentialem *P*.

6 229 5.° arguitur *S*, 5[m] argumentum sumitur *P*. 230 meam *S*, suam *P*. 230 mea *S*, sua *P*. 231 proprie *om. P*. 231 potentia[1] *om. P*. 232 principium *S*, potentia (!) *P*. 235 ergo *P*, *om. S*. 237 et *S*, nec *P*. 237 certe *om. P*. 237 homo *S*, ille *P*. 238 neque *S*, nec *P*. 238 ille *S*, ipse *P*. 238 aut *S*, vel *P*. 238 intelligentia *S*, substantia *add.* separata *P*.

7 240 6.° *add.* arguitur *P*. 240 ipse *om. P*. 240 aliquam *om. P*. 241 illo *add.* omnino *P*. 241-2 quaedam *om. P*. 242 omnino *om. P*. 242 habentes *S*, habentem *P*. 242 respectum *S*, ordinem *P*. 243 informantes... illa *S*, omnino dependentes a materia *P*. 244 dari... media *S*, dabuntur formae mediae *P*. 244 participet *S*, participent *P*. 245 autem *om. P*. 247 materiam *om. P*. 247 informat *S*, informet *P*. 248 et *S*, vel *P*. 248 contra *S*, contrario *P*.

[338] *Cfr.* Ps. Dionysius, *De divinis nominibus*, c. VII § 3: PG 3, 872 (*Cfr. supra not.* 78)

Una razón confirmativa es que si el principio intelectivo fuese una sustancia separada, tendría un mismo rango y naturaleza que las sustancias simples. Entendería sin necesidad de raciocinio y sin ningún error, por lo menos en lo tocante a las cuestiones de orden natural; esa accidental unión al cuerpo no le haría perder su natural perfección.

6 El quinto argumento tiene su origen en los actos de la voluntad. Todo el mundo tiene experiencia de ser libre, de que mi acción está en mi poder. Esa facultad es, pues, con todo rigor una facultad mía, facultad por otra parte espiritual; y el principio de tal facultad es algo que pertenece a mi propia sustancia. Es, por tanto, una forma intrínseca sustancial mía. Pues bien, este principio de querer libremente no es otro que el principio mismo intelectivo, porque la libertad de la voluntad surge, como de su raíz, de la capacidad universal que tiene el entendimiento.

Una razón confirmativa es que si las acciones libres no proceden del hombre y de su facultad, no es ciertamente el hombre quien peca y quien se hace digno de premio o de castigo, sino esa inteligencia que se finge estar dentro del hombre.

7 Argumento sexto: El orden mismo de las cosas nos enseña que se tiene que dar una forma que configure al cuerpo y que sea independiente de él en su ser. Se dan algunas formas absolutamente completas que no tienen relación alguna con el cuerpo. Por otra parte, se dan otras formas que configuran a la materia y son dependientes de ella. Entre ambos extremos bien puede darse una forma intermedia que participe en alguna medida de esos extremos. Pues bien, tal forma es nuestra alma. Con las formas de los ángeles conviene en que es subsistente, y con las formas inferiores en que configura a la materia. De esta manera el ser más noble del mundo inferior toca la frontera del ser más bajo del mundo superior, y al contrario.

8 Dixi in conclusione "principium intellectivum ut sic", id est, ut intellectivum est, nam sunt nonnulli qui asserunt animam rationalem, ut est eminenter vegetativa / et sensitiva, [esse formam hominis], non *S46v* vero ut est intellectiva. Inter quos videtur esse Ferrariensis, *2 Contra Gentes, cap.* <*68*>, *dub.* [2] et *ultimo*; [339] et Caietanus, *1 p., q.* <*76*>, *a. 1, circa 1,* [340] ait quod anima, ut intellectiva, non est actus corporis. Sed dicendum rationes factas demonstrare quod anima intellectiva ut sic, id est, secundum id quod excedit gradum animarum sensitivarum, est vera forma hominis. Quod optime observavit Scotus, *Quodl. 9,* [341] quamvis oppositum tribuat D. Thomae; immerito tamen.

Notandum tamen quod hoc praedicatum "intellectivum" aliquando significat potentiam seu animam, ut subiacet potentiae intellectivae; et ut sic non est forma corporis, quia intellectus non est in corpore. Et hoc sensu loquitur Caietanus [342] supra. Alio modo sumitur "intellectivum" pro principio essentiali; et tunc reduplicatio illa "ut intellectivum est" potest uno modo fieri abstractive et secundum se, et sic principium intellectivum ut sic non habet ex se quod sit forma corporis; in quo differt a principio sensitivo ut sic, nam principium sentiendi [ut sic] non potest esse nisi forma informans corpus; principium vero / intelligendi, absolute loquendo, salvatur sine corpore, ut in Angelis *P77* patet, et ita ex se non postulat ut sit forma corporis. Et hoc certe voluit Ferrariensis. [343] Tamen attrahendo principium intelligendi ad humanum, et loquendo de substantia illius principii, est res certissima quod illa entitas substantialis, secundum totum quod in se habet, et secundum ultimam differentiam suam, est forma et actus corporis.

Quod convincunt rationes factae, nam id quod constituit hominem in esse hominis est vera forma hominis; sed illud est anima intellectiva ut sic, nam per illam, ut est sensitiva tantum, constituitur homo in esse animalis; ergo, etc.

---

8 249 principium *om. P.* 250 est *om. P.* 250 asserunt *S,* dicunt *P.* 251 esse... hominis *P, om. S.* 252 intellectiva *S,* principium intelligendi *P.* 253 Gentes *om. P.* 253 et² *om. P.* 253 68] 18 *S,* 58 *P.* 253 76] 67 *S,* 78 *P.* 254 actus *S,* accidens (!) *P.* 255 quod *S,* in quo *P.* 256 animarum *S,* formarum *P.* 257 est... hominis *S,* esse formam corporis *P.* 258 tribuat *S,* putet *add.* esse *P.* 258-9 immerito tamen *S,* Sed fallitur *P.* 259 Notandum *S,* Potest... advertere *P.* 260-1 subiaceat... intellectivae *S,* substantia ut potentiae (!) *P.* 262 sensu *S,* modo *P.* 263 intellectivum *add.* principium *P.* 264 uno modo *om. P.* 267 ut sic *P, om. S.* 267 nisi *S,* sine *P.* 267 informans *S,* informante (!) *P.* 268 absolute loquendo *S,* ut sic *P.* 269 ita *S,* sic *P.* 269 postulat *S,* petit *P.* 269 ut *S,* quod *P.* 269 hoc *add.* tantum *P.* 269 certe *S,* forte *P.* 270 Ferrariensis *add.* supra *P.* 270 attrahendo *S,* arctando *P.* 270 ad *add.* principium intelligendi *P.* 270 humanum *S,* hominis *P.* 271 principii *om. P.* 273 forma et *om. P.* 274 Quod *S,* et hoc *P.* 274 factae *add.* quae vere sunt demonstrationes *P.* 275 hominis² *om. P.* 275 illud *S,* hoc *P.* 276 illam *S,* animam *P.* 276 homo *om. P.*

---

[339] O. c., t. 2, pp. 310 sqq.
[340] *Comm. in S. Th. D. Th.* (1 p. q. 76, a. 1) XVIII
[341] nn. 7-12: o. c., t. 25, pp. 383-386
[342] *Cfr. supra not.* 340
[343] *Cfr. supra not.* 339

8 En la conclusión he dicho "principio intelectivo en cuanto tal", esto es, en cuanto es intelectivo. Hay quienes sostienen que el alma racional es forma del hombre en cuanto es de una manera más elevada vegetativa y sensitiva, pero no en cuanto es intelectiva. Entre ellos está, al parecer, Ferrario, *2 Contra Gentes, cap. 68, dub. 2 y último*. También Cayetano, *1 p. q. 76, a. 1*, dice que el alma, en cuanto intelectiva, no es acto del cuerpo. Hay que afirmar, sin embargo, que los argumentos expuestos demuestran que el alma intelectiva en cuanto tal, esto es, en el aspecto en que supera el grado de perfección de las almas sensitivas, es verdadera forma del hombre. Muy bien lo hizo ya notar Escoto, *Quodl. 9*, pero no lleva razón cuando atribuye a Santo Tomás la opinión contraria.

Tenemos que advertir, sin embargo, que algunas veces el predicado "intelectivo" significa facultad o alma en cuanto sometida a la facultad intelectiva. Bajo este aspecto no es forma del cuerpo, porque el entendimiento no está en el cuerpo. En este sentido habla sin duda Cayetano en el pasaje citado. Otro sentido de "intelectivo" es el de principio esencial. Entonces esa acentuación "en cuanto que es intelectivo" puede hacerse con el sentido de "en general y en sí mismo considerado". En ese caso el principio intelectivo como tal no es de suyo forma del cuerpo. Aquí radica la diferencia con el principio sensitivo como tal. El principio sensitivo como tal no puede ser más que forma que configura el cuerpo; el principio intelectivo, en cambio, en sí mismo absolutamente considerado sigue siendo el que es sin necesidad de un cuerpo, como es evidente en el caso de los ángeles. Así entendido no exige de suyo ser forma de un cuerpo. Esto es sin duda lo que quiso decir Ferrario. Sin embargo, cuando el principio intelectivo se realiza humanamente, al hablar de la sustancia de ese principio es del todo cierto que esa entidad sustancial, en todo lo que ella tiene y en su última diferencia, es forma y acto del cuerpo.

Buena prueba de ello son los argumentos expuestos. Lo que constituye al hombre en su ser de hombre es verdadera forma de hombre. Ahora bien, el alma intelectiva como tal es eso precisamente; por ella en cuanto sensitiva, sólo se constituye el hombre en su ser de animal.

Item, anima intellectiva ut sic non est substantia completa; ergo partialis; ergo forma.

Item, homo essentialiter est intellectivus; ergo per formam; ergo.

Item, homo est qui intelligit; ergo per formam intelligit; sed intelligit per animam ut est intellectiva; ergo ut sic est forma.

Item, anima in ipso modo intelligendi habet dependentiam a corpore; ergo, ut intellectiva est, est forma corporis.

Item, id patet ex multis passionibus quae in composito humano resultant ex vi unionis animae cum corpore, quae non possunt oriri ex anima ut sensitiva est, sed ut intellectiva, ut sunt esse risibilem, flebilem, etc.; ergo ut sic unitur corpori ut forma.

9 / Secunda conclusio sit: Hanc veritatem de animae rationalis vera informatione cognovit Aris/toteles, et illam aperte testatus est. S47 P77v

Hanc conclusionem probat D. Thomas, *2 Contra Gentes, cap. 70,* ex eo quod secundum Aristotelem intelligentia movens caelum est anima illius. Sed hoc medium nom multum urget.

Idcirco ex his libris *De Anima* hoc probatur evidentius. Docet enim Aristoteles in hoc *2.° lib., cap. 1* et *2,*[344] esse de ratione animae quod sit actus informans. [Hoc patet ex illa divisione quam praemisit, *cap. 1,*[345] substantiae in materiam, formam] et compositum, ubi per formam veram formam intelligit, et eam dicit esse actum; et ideo subdit quod ex materia et forma fit compositum; et concludit animam esse huiusmodi formam et actum, et quod ex anima et corpore fit proprie et per se unum, sicut ex materia et forma. Et hoc est quod *cap. 1.°*[346] dixerat. In *2.°*[347] demonstrat late, ubi ad finem sic concludit dicens: "Id quo vivimus et sentimus est forma";[348] sed anima est [id] quo vivimus et sentimus; ergo est forma. Et infra[349] addit quod cum substantia sit divisa in materiam et formam [et compositum], anima est talis forma; animans vero est quod ex utrisque componitur, corpore scilicet et anima; et ideo anima corporis est actus. Et infra inquit: "Et inest ob hoc in corpore atque in corpore tali",[350] nam actus sunt in

---

278 ut sic *S,* secundum illud ultimum *P.* 281 ergo *add.* etc. *P.* 283 ut... intellectiva *S,* intellectivam ut sic *P.* 286 id *om. P.* 286-7 humano *om. P.* 287 cum corpore *S,* ad corpus *P.* 288 sunt *om. P.* 288-9 visibilem, flebilem *S,* risibile, flebile *P.*

9 290 sit *om. P.* 294 urget *S,* viget *P.* 295 Idcirco *S,* et ideo *P.* 295 probatur *S,* probat *P.* 296 Aristoteles *om. P.* 297 actus *add.* verus *P.* 297-8 Hoc... formam *P, om. S.* 299 formam *om. P.* 299 ideo *om. P.* 302 est *S,* 1.° *P.* 303 late *S,* latius *P.* 303 sic *om. P.* 303 dicens *om. P.* 304 et *om. P.* 304 sentimus *add.* etc. *P.* 304 est forma *S,* esse formam *P.* 304 id *P, om. S.* 305 et sentimus *om. P.* 306 et *om. P.* 306 et compositum *P, om. S.* 308 inquit *S,* ait *P.* 309 atque *S,* ac *P.*

---

[344] *De an.* 412 a 19; a 27 sq.; b 11; 414 a 12 sqq.

[345] 412 a 6-9

[346] *Cfr. supra not.* 344

[347] *Cfr. supra not.* 344

[348] *De an.* 414 a 12 sqq.

[349] *Ib.* 414 a 14-19. *Cfr. Ib.* 412 a 6-9

[350] *Ib.* 414 a 21 sq.

Además, el alma intelectiva en cuanto tal no es una sustancia completa. Luego deberá ser parcial, y, por tanto, forma.

Otra prueba es que el hombre es esencialmente intelectivo. Luego lo es por su forma.

Asimismo, el hombre es el que entiende; luego a través de su forma entiende; ahora bien entiende a través de su alma en cuanto es intelectiva; luego en cuanto tal es forma.

Asimismo, el alma en su modo mismo de entender mantiene una dependencia del cuerpo; luego en cuanto es intelectiva es forma del cuerpo.

A la misma conclusión llegamos claramente, si consideramos las múltiples afecciones que se producen en el compuesto humano en virtud de la unión del alma con el cuerpo, afecciones que no pueden provenir del alma en cuanto es sensitiva, sino en cuanto es intelectiva. Tal es la capacidad de reír, de llorar, etc. Luego bajo este aspecto se une al cuerpo como forma.

9 Sea nuestra segunda conclusión la siguiente: Aristóteles conoció esta verdad de la auténtica función configurativa que tiene el alma racional y la defendió abiertamente.

Santo Tomás, *2 Contra Gentes, cap. 70,* prueba esta conclusión con la razón de que para Aristóteles la inteligencia que mueve el cielo es alma de él. Pero este término medio no hace mucha fuerza.

En su tratado *De Anima* se encuentra una prueba más evidente. Aristóteles enseña en él, *lib. 2, cap. 1* y *2,* que es esencial al alma ser un acto configurativo. Lo pone de manifiesto la división que hizo previamente, en el *cap. 1,* de la sustancia en materia, forma y compuesto. Entiende la forma en un sentido estricto y dice de ella que es un acto. Por eso añade que de la unión de materia y forma resulta el compuesto. Su conclusión es que el alma es esa forma y acto y que de la unión de alma y cuerpo resulta una verdadera unidad esencial, lo mismo que de la unión de materia y forma. Es lo mismo que había dicho ya en el *cap. 1.* En el *cap. 2* trae una amplia demostración. Al final concluye diciendo: "Aquello por lo que hay vida y sensibilidad en nosotros es forma". Pero el alma es aquello por lo que hay vida y sensibilidad en nosotros. Luego es forma. Líneas después añade que estando dividida la substancia en materia, forma y compuesto, el alma es esa forma. Lo viviente es lo que está compuesto de ambos elementos, a saber, cuerpo y alma. Por eso el alma es acto del cuerpo. Líneas después dice: "Por esto está dentro del cuerpo y de tal cuerpo deter-

subiecto disposito. Est ergo evidens in doctrina Aristotelis animam ut sic esse veram formam informantem corpus.

T u n c   u l t r a : Sed secundum Aristotelem principium intelligendi est vera anima; ergo est vera forma informans. Minor probatur, nam in omnibus his capitulis nomine "animae" comprehendit semper intellecti/vam ut in *prooemio,*[351] et *cap. 1, lib. 2,*[352] bis aut ter; et in ***P78*** *cap. 2*[353] inter viventia numerat intellectivum, et concludit animam esse [id] quo vivimus, sentimus et intelligimus; et hinc infert animam esse actum et formam. In qua demonstratione, ut procesus sit verus, termini sunt sumendi eodem modo in praemissis et conclusione; cum ergo principium intelligendi appellet animam, et inde concludat animam esse formam, evidenter concludit principium intelligendi esse veram formam.

A d d e quod eodem modo id concludit de principio intelligendi quo de principio sentiendi; sed; ergo.

P r a e t e r e a , *cap. 3,*[354] ait Aristoteles unam esse animae rationem quae convenit et animae in communi et omnibus contentis sub illa; et inter ea quae continentur numerat principium intelligendi. Et subdit[355] postea quod in singulis quaerendum est quaenam sit cuiusque anima, scilicet in planta et in bruto et in homine; et inquit[356] / quod ani- ***S47v*** ma bruti continet animam vegetativam, et anima hominis utramque.

P r a e t e r e a , *12 Metaphysicae, tx. 15* et *16,*[357] numerat Aristoteles animam rationalem inter causas formales, et ideo ait incipere cum corpore et manere destructo corpore.

P r a e t e r e a , ubicumque Aristoteles numerat animae potentias, inter eas ponit intellectum seu intellectivum, et inter opera animae semper numerat intelligere, ut patet ex *prooemio,*[358] et ex hoc *lib. 2, cap. 1, 2, 3* et *4.*[359] Censet ergo principium intelligendi esse / veram ***P78v*** animam.

---

311 informantem *om. P.*   311 corpus *S,* corporis *P.*   315 intellectivam *praem.* animam *P.*   315 et cap. ... et in *S,* primi lib. et in prooemio 2[i] lib. *P.*   316 viventia *S,* ea quae vivunt *P.*   317 id *P, om. S.*   317 sentimus et intelligimus *S,* movemur etc. *P.*   317 hinc *om. P.*   318 verus *S,* syllogisticus *P.*   320 et *S,* ut *P.*   320 animam *om. P.*   321 evidenter *S,* evidentem (!) *P.*   323 id concludit *S,* iam excludit (!) *P.*   324 quo de principio *S,* quod est principium (!) *P.*   324 sentiendi *add.* vegetandi, etc. *P.*   324 sed *add.* in illis est forma *P.*   324 ergo *add.* etc. *P.*   327 et ... continentur *om. P.*   328 est *S,* sit *P.*   329 scilicet *S,* est enim (!) *P.*   329 et in[1] *om. P.*   329 homine *S,* hominibus *P.*   329 inquit *S,* hinc (!) *P.*   330 et *om. P.*   331 15 *S,* 19 *P.*   331 numerat *S,* enumerat *P.*   331-2 Aristoteles *om. P.*   335 inter[1]... ponit *S,* semper numerat *P.*   335 seu intellectivum *om. P.*   336 semper *om. P.*   337 et *add.* in principio *P.*

---

[351] *De an.* 402 b 12 sq.; b 16; 403 a 7-12

[352] *De an.* 412 a 22 sq.; a 25; 413 a 4-7

[353] *Ib.* 413 a 22 sq.; 414 a 12 sq.

[354] *Ib.* 414 b 19 sq.

[355] *Ib.* 414 b 32 sq.

[356] *De an.* 415 a 1-11

[357] 1070 a 24-27; 1071 a 2 sq.

[358] *Cfr. supra not.* 351

[359] *Cfr. supra not.* 352 sq. (cap. 1 et 2). *Cap. 3*: *De an.* 414 a 32; 415 a 8; a 11 sq. *Cap. 4*: *Ib.* 415 a 17.

minado". Los actos, en efecto, están dentro del sujeto organizado. Por consiguiente, es evidente en la doctrina que enseña Aristóteles que el alma como tal es verdadera forma que configura el cuerpo.

Un paso más: Para Aristóteles el principio intelectivo es verdadera alma. Es, por tanto, verdadera forma configurativa. Probamos la premisa menor: En todos estos capítulos con el término "alma" entiende siempre el alma intelectiva. Tal ocurre en el *Proemio* y en el *cap. 1* del *libro 2* dos o tres veces. En el *cap. 2* enumera entre los seres vivos al ser intelectivo y concluye que el alma es aquello por lo que hay en nosotros vivir, sentir y entender. De donde infiere que el alma es acto y forma. En esta demostración, si se quiere que el procedimiento sea correcto, los términos han de emplearse con el mismo significado en las premisas y en la conclusión. Por tanto, si llama alma al principio intelectivo y de ahí concluye que el alma es forma, evidentemente concluye que el principio intelectivo es verdadera forma.

Nótese además que elabora la conclusión de la misma manera cuando se trata del principio intelectivo que cuando se trata del principio sensitivo.

Asimismo, dice Aristóteles en el *cap. 3* que el concepto de alma es aplicable tanto al alma en general como a todas las almas concretas que van contenidas en ese concepto. Y enumera entre ellas el principio intelectivo. Añade después que en cada uno de los diversos seres hay que preguntarse por su propia alma, esto es, en la planta, en el animal y en el hombre. Y dice que el alma del animal contiene el alma vegetativa y la del hombre ambas.

Además, entre las causas formales enumera Aristóteles, *12 Metaphysicae, text. 15* y *16,* el alma racional. Por eso dice que comienza a existir con el cuerpo y sigue existiendo después de destruido el cuerpo.

Asimismo, siempre que Aristóteles enumera las facultades del alma, incluye entre ellas el entendimiento o el intelectivo; y entre las acciones del alma enumera siempre el entender, como aparece claro en el *Proemio* y en este *segundo libro, cap. 1, 2, 3* y *4.* Piensa, pues, que el principio intelectivo es verdadera alma.

10 Sed n o t a quod ubicumque ponit intellectivum inter potentias animae, Averroistae explicant cogitativam seu ratiocinativam, per hoc intelligentes cogitativam ipsam, quae est potentia sensitiva, quia verbum graecum, ut aiunt, significat "cogitare". Et favet huic expositioni Aristoteles, dicto *cap. 3,* [360] nam postquam dixerat intellectivum esse potentiam animae, subdit: "De intellectu contemplativo alia est ratio"; [361] ubi est verbum graecum significans "mentem". Et ait Averroes [362] quod per illum intellectum intelligit intellectum separatum, de quo inquit aliam esse rationem, quia ille non est potentia animae. Themistius autem hic, *cap. 12,* [363] licet cum Averroe conveniat cum hoc secundo, differt [tamen] in hoc, quod per intellectivum, quod ab Aristotele ponitur potentia animae, intelligit ipsum intellectum spiritualem prout coniungitur imaginationi. Idem inquit infra, *lib. 3* ⌊*De Anima*⌋, *cap. 27* et *34,* [364] et *lib. 2 De memoria et reminiscentia, cap. 14.* [365]

Veritas tamen est quod Aristoteles semper numerat inter potentias animae illum intellectum, quo nos intelligimus, discurrimus, etc. Et ita interpretantur illum Philoponus, [366] Simplicius, [367] D. Thomas, [368] Albertus, [369] et alii. Et patet ex *cap. 2, lib. 2,* [370] ubi ait animam esse quo intelligimus primo; et in fine [371] subdit intellectum contemplativum esse quamdam partem animae separabilem; et *lib.* ⌊*1*⌋, *tx. 92,* [372] ait quod intellectus, qui est potentia animae, non potest deputari ⌊alicui⌋ / parti *P79*
corporis; quod de potentia materiali verificari non posset; et *3 De Anima, cap. 4,* [373] ait intelligere esse operationem animae. Est ergo secundum Aristotelem intellectus potentia animae; ergo principium intelligendi erit vera anima, atque adeo vera forma.

---

10 339 Sed nota *S*, et adverte *P*. 339 ubicumque *add.* Aristoteles *P*. 340 explicant *S*, explicat (!) *P*. 340 cogitativam *S*, cogitativum *P*. 340 ratiocinativam *S*, ratiocinativum *P*. 341 ipsam *om. P*. 342-3 Aristoteles *S*, Philosophus *P*. 346 illum intellectum *S*, mentem *P*. 346 intelligit *add.* illum *P*. 348 cum^2 *S*, in *P*. 348 tamen *P*, *om. S*. 349 in hoc *om. P*. 349 quod^1 *S*, quia *P*. 350-1 imaginationi *add*, et circa particularia discurrit *P*. 351 inquit *S*, ait *P*. 351 lib. *om. P*. 351 De anima *P*, animae *S*. 352 memoria et *om. P*. 354 discurrimus *add.* et universalia concipimus *P*. 354 etc. *om. P*. 355 illum *add.* locum *P*. 356 Et *S*, ut *P*. 356 quo *S*, qua *P*. 358 1 *P*, 2 *S*. 358 92 *S*, 91 *P*. 359 alicui *P*, aliqui (!) *S*. 360 posset *S*, potest *P*. 362 ergo *S*, et *P*. 363 erit *om. P*. 363 atque *S*, et *P*. 363 adeo vera *om. P*.

---

[360] *Cfr. supra not.* 359 (Cap. 3)

[361] *De an.* 415 a 11 sq.

[362] *De an.* II, comm. 32: o. c., f. xliv^v.—O. c. (ed. Crawford) p. 178, 33 sq.

[363] *De an.* II 12: o. c., pp. 256 sq.

[364] O. c., p. 304. 307

[365] O. c., p. 339

[366] *De an.* II: o. c., f. [39], col. 1; [40^v], col. 1

[367] *De an.* I 18: o. c., f. xliiii; *Ib.* 27, ff. xlvi sq.; *Ib.* 29, f. xlvii; *Ib.* 32, ff. xliii sq.

[368] *De an.* II, lect. 6, nn. 301 sq.

[369] *De an.* II 1, 8.10: o. c., t. 5, pp. 205 sq.; 209.—*De an.* III 2: o. c., t. 5, pp. 329-367.—*Isagoge in lib. De an.* 27-31: o. c., t. 5, pp. 530-533.—*Summa de homine,* q. 55, a. 3.4, p. 1.2: o. c., t. 5, pp. 461-472

[370] *De an.* 413 b 10-13; *Cfr. Ib.* 414 a 12 sqq.

[371] *Ib.* 413 b 24-27

[372] *Ib.* 411 b 18. *Cfr.* 413 a 6 sq.

[373] *Ib.* 429 a 10-13

10 Téngase en cuenta que siempre que incluye el intelectivo entre las facultades del alma, los averroístas centran su explicación en la cogitativa o raciocinativa, entendiendo por intelectivo la cogitativa misma que es la facultad sensitiva; la palabra griega, dicen, significa "cogitar". La explicación parece secundada por Aristóteles, *cap. 3*. Después de haber dicho que el intelectivo es una facultad del alma, añade: "La cuestión del entendimiento contemplativo es otra". El término griego empleado significa "mente". Averroes dice que por ese entendimiento entiende Aristóteles el entendimiento separado, y que cuando se trata de él es cuando la cuestión es otra, porque no es facultad del alma. Temistio, *cap. 12,* aunque coincide con Averroes en este segundo punto, se aparta en cambio de él, en que entiende por intelectivo —que para Aristóteles es una facultad del alma— el entendimiento mismo espiritual en cuanto unido a la imaginación. En pasajes posteriores repite lo mismo: *3 De Anima, cap. 27* y *34*; y *2 De memoria et reminiscentia, cap. 14.*

Pero la verdad es que Aristóteles siempre enumera entre las facultades del alma el entendimiento con el que entendemos, discurrimos, etc. Así lo entienden también Filópono, Simplicio, Santo Tomás, Alberto y otros. En el *cap. 2, lib. 2,* aparece bien claro. En él dice Aristóteles que el alma es aquello con lo que primariamente entendemos. Hacia el final añade que el entendimiento contemplativo es una parte separable del alma. En otro lugar, *lib. 1, text. 92,* dice que el entendimiento, que es facultad del alma, no puede asignarse a ninguna parte del cuerpo, porque no podría atribuirse a ninguna parte corporal. Y en *3 De Anima, cap. 4,* dice también que el entender es una actividad del alma. Por consiguiente, para Aristóteles el entendimiento es una facultad del alma. Luego el principio intelectivo ha de ser verdadera alma y por lo mismo verdadera forma.

11 Sed quid sibi vult Philosophus in illis verbis *cap. 3*: [374] "De intellectu vero contemplativo alia est ratio", ubi videtur illum excludere a potentiis animae? D. Thomas [375] sic / illa interpretatur: Dixerat ibidem *S48* quod in viventibus mortalibus, quibus inest ratio, insunt etiam caetera cuncta, id est, omnes aliae viventium potentiae; at vero cui inest alia potentia non statim illi inest ratio; sed quaedam —inquit— imaginatione vacant, "quaedam hac sola vivunt"; [376] et tunc subdit: [377] "De intellectu vero alia est ratio", id est, licet quibusdam animalibus non adsit imaginatio et intellectus, tamen alia est ratio de intellectu, id est, alia est ratio cur imaginationem non habent, et alia cur non habent intellectum. Ita D. Thomas.

Ego tamen sic exponerem: Non omnia quae habent sensum habent rationem, sed quaedam etiam vacant imaginatione, quaedam imaginationem etiam habent, tamen rationem non attingunt, quia de intellectu ipso alia est ratio, id est, quia ratio intellectivae potentiae est multo altior quam imaginativae. Et hanc expositionem insinuat Aegidius. [378]

Dici etiam potest quod per intellectum contemplativum intelligit intelligentias separatas. Dixerat [379] enim quod intellectus viventium mortalium semper est sensibus coniunctus; ideo subdit [380] quod "de intellectu contemplativo", omnino a materia abstracto, ut angelico et divino, "alia est ratio". / Non quod ⌊velit⌋ hunc intellectum esse illum quo nos intel- *P79v* ligimus, sed potius quod differentiam ponat inter eum, quo nos intelligimus, et alium. Et hanc expositionem <insinuant> Alexander [381] et Philoponus. [382] Sed secunda expositio videtur mihi propria mens Aristotelis.

---

11 364 Philosophus *S*, Aristoteles *P*. 366 illa *S*, illum *P*. 366 ibidem *S*, Aristoteles *P*. 367 in *om. P*. 367 inest *S*, inerat *P*. 367-8 caetera cuncta *S*, extera unita (!) *P*. 369 inquit *om. P*. 371 vero *om. P*. 371 licet *om. P*. 373 ratio *om. P*. 375 sic *om. P*. 378 id est *om. P*. 379 multo *om. P*. 379 quam *add.* ratio *P*. 381 intelligit *S*, intelligat *P*. 382 viventium *S*, omnium *P*. 383 ideo *praem.* et *P*. 384 ut... divino *om. P*. 385 velit *P*, videt (!) *S*. 387 alium *S*, illum (!) *P*. 387 insinuant] insinuat *SP*. 388 expositio *om. P*. 388 propria mens *S*, magis secundum mentem *P*.

---

[374] *Ib.* 415 a 11 sq.; *Cfr. Ib.* 413 b 24 sqq.

[375] *De an* II, lect. 6, nn. 301 sq.: "Sed in mortalibus habentibus intellectum, necesse est omnia alia praeexistere... Non autem omnibus quibus inest aliquod praedictorum, inest et ratio ... et dicit quod quibusdam animalibus non solum non inest intellectus, sed non etiam imaginatio... Sed quaedam animalia sunt, quae hac sola [imaginatione] vivunt ... Et licet non omnibus animalibus insit imaginatio, sicut nec intellectus, tamen de intellectu speculativo est alia ratio quam de imaginatione".

[376] Arist., *De an.* 415 a 11

[377] *Ib.* 415 a 12

[378] *Cfr. De an.* II, comm. 32: o. c. (Venetiis 1496) f. 31, col. 2

[379] Arist., *De an.* 413 a 31 sq.

[380] *Cfr. supra not.* 379

[381] *De an.* I [24]: o. c., pp. 104 sq.

[382] *De an.* II: o. c., f. [39v], col. 2

11 ¿Pero qué quiso decir el Filósofo con aquellas palabras "La cuestión del entendimiento contemplativo es otra", con las que parece excluirlo de las facultades del alma? La interpretación de Santo Tomás es la siguiente: Había dicho en ese mismo lugar que en los seres vivos mortales que poseen razón se da también todo lo demás, es decir, todas las demás facultades de los seres vivos. Pero los que poseen otra facultad no por eso sin más poseen razón, sino que unos —dice— carecen de imaginación, y "otros viven sólo con ella". Y añade: "La cuestión del entendimiento es otra". Es decir, aunque algunos animales no posean imaginación ni entendimiento, sin embargo, otra es la cuestión del entendimiento, esto es, una es la cuestión de por qué no tienen imaginación y otra la cuestión de por qué no tienen entendimiento. Hasta aquí Santo Tomás.

Yo, sin embargo, lo explicaría de esta manera: No todos los seres que tienen sentido, tienen razón, sino que algunos carecen incluso de imaginación; otros tienen, sí, imaginación pero no alcanzan a tener razón, porque la cuestión del entendimiento mismo es otra, es decir, la esencia de la facultad intelectiva es muy superior a la de la imaginativa. Es la interpretación que deja también entrever Egidio Romano.

También se podría decir que por entendimiento contemplativo entiende Aristóteles las inteligencias separadas. Había dicho antes que el entendimiento de los seres vivos mortales siempre está unido a los sentidos. Por eso añade que en el caso del entendimiento contemplativo absolutamente separado de la materia, como es el entendimiento angélico y el divino, la cuestión es otra. No es que quiera decir que ese entendimiento es el mismo que el entendimiento con el que nosotros entendemos, sino más bien pone una diferencia entre aquél con el que nosotros entendemos y el otro. Dejan entrever esta interpretación Alejandro y Filópono. La segunda interpretación me parece a mí que da con la verdadera idea de Aristóteles.

12 Contra hanc tamen secundam conclusionem obstant verba illa Aristotelis, *lib. 2, cap. 1, in fine,* [383] ubi ait quod "nondum patet, an anima sit actus ut nauta", seu ut forma. Quod multi putant dictum fuisse propter rationalem animam. De quo late D. Thomas, *opusculo Contra Averroistas, cap. 1.* [384] Sed verum illius loci sensum tradidi *disp. 1, q. 1.* [385]

13 Tertia conclusio: Haec veritas de informatione animae rationalis est etiam certa secundum ⌊catholicam⌋ fidem.

Probatur 1.° Ex illo *Gen 2*: [386] "Produxit... Deus hominem de limo terrae, et [in]spiravit in eum spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem." Quae verba sancti omnes explicant de anima rationali. Et aperte dicit Scriptura quod per illud spiraculum vivit homo, atque adeo quod est principium formaliter vivificans hominem; homo autem non vivit, ut homo, / per animam sensitivam —hoc enim est pro- *S48v*
prium brutorum—, sed per rationalem. Unde etiam docetur illis verbis quod illa anima est nobilissima, excedens omnia sensibilia, et quod fit a Deo immediate per creationem. De aliis autem viventibus dictum est: "Germinet terra, etc.; [387] de homine vero: "Inspiravit in faciem eius, etc." [388] Et hoc est quod Aristoteles dixit quod "venit de foris", [389] scilicet quod inspiratur a Deo. Unde etiam illo loco docetur quod illa anima sit spiritualis. Ita exponit hunc locum Leo Papa, *sermone 4, De Nativitate*; [390] / Chrysostomus, *homil. 12 In Genesim*; [391] Eucherius, *Glossa* *P80*
ordinaria interlinearis; [392] et Nicholaus de Lyra; [393] D. Augustinus; [394] Beda; [395] Ugo Cardinalis, [396] super illum locum; Abulensis, *q.* <7>. [397] Vide Castrum, *lib. 2 De haeresibus, verbo "anima", haer. 2.* [398]

---

12 390 tamen *S,* Sed *P.* 391 quod... patet *om. P.* 391 anima *S,* autem (!) *P.* 392 nauta *S,* novita (!) *P.* 393 opusculo *add.* 16 *P.* 394 loci *om. P.* 394 tradidi *S,* reddidimus *add.* supra *P.*

13 395-6 de... rationalis *om. P.* 396 certa *S,* vera *P.* 396 catholicam *P,* chatolicam *S.* 400 homo *praem.* ut *S.* 403 per *add.* animam *P.* 403 Unde *S,* idem *P.* 404 omnia *add.* vegetabilia et *P.* 405 autem *S,* enim *P.* 406 vero *add.* specialiter *P.* 406 Inspiravit *S,* spiravit *P.* 406 faciem eius *S,* eum *P.* 407-8 scilicet... Deo *om. P.* 408 Unde docetur *S,* videtur doceri *P.* 408 illa *om. P.* 409 hunc *S,* illum *P.* 409 Leo *praem.* D. *P.* 410 12 *S,* 11 *P.* 410 Eucherius *S,* Euthymius *P.* 411 D. *om. P.* 411 Abulensis *add.* ibi *P.* 411 7] 6 *SP.* 413 haer. 2 *add. in marg. a. m.*: Et Toletus, in *lib. De Anima,* in *propositionibus tenendis secundum fidem, prop. 3 et 4* [o. c. ff. 7 sqq.]; Concilio Viennensi, sub Clemente V [Msi. XXV, 410 E sq.]; et in *Clementina* § *Porro, De summa Trinitate* [Concilium Viennense, ex *Clementina I, De fide catholica, cap. Porro*: Msi. XXV,

---

[383] *De an.* 413 a 8 sq.
[384] *op. 16* (ed. Romana), *De unitate intellectus contra Averroistas*
[385] *Cfr. supra* 60-63; 240-248
[386] *Gen* 2,7
[387] *Gen* 1,11
[388] *Gen* 2,7
[389] *De gen. an.* B 3: 736 b 24 sq.: θύραθεν
[390] = *Serm. 24* (*in Nativ. Domini 4*), *cap. 2*: PL 54, 204 sq. *Cfr.* o. c. (Sources chrétiennes) II, p. 110
[391] nn. 4 sq.: PG 53, 102 sq. *cfr. supra not.* 307
[392] Ps. Eucherius, *Comm. in Gen.* I: PL 50, 906
[393] O. c., t. II, f. 595v
[394] *Cfr. De Gen. ad lit.* VII (passim): PL 34, 355-372
[395] *Hexaemeron* I: PL 91, 42C-43A
[396] O. c., t. I, f. 4v, col. 1
[397] Abulensis = Alonso Tostado de Madrigal, ep. Abulensis, *Comm. in Gen.* cap. 2, q. 7: o. c., f. 12
[398] O. c., t. I, col. 130 E-132 D

12 En contra de esta segunda conclusión está aquel pasaje de Aristóteles, *lib. 2, cap. 1,* en que dice que todavía no queda claro si el alma es acto a manera de navegante o a manera de forma. Muchos creen que lo dijo por el alma racional. Santo Tomás lo trata ampliamente, *Opusc. Contra Averroistas, cap. 1.* Cuál sea el verdadero sentido de ese pasaje ya lo dejé indicado, *d. 1, q. 1.*

13 Tercera conclusión: Esta verdad de la función configurativa del alma racional es también cierta por fe católica.

Lo probamos por aquel pasaje del *Génesis 2*: "El Señor Dios modeló al hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz un aliento de vida y el hombre se convirtió en ser vivo". Todos los santos interpretan estas palabras como referidas al alma racional. La Escritura dice abiertamente que por ese aliento vive el hombre y es por lo mismo un principio que da formalmente la vida al hombre. Ahora bien, el hombre, en cuanto hombre, no vive por el alma sensitiva —es lo que caracteriza a los animales—, sino por el alma racional. Por aquí se ve también cómo esas palabras nos enseñan que el alma es la criatura más noble, por encima de los seres sensibles, y que es creada inmediatamente por Dios. De los otros seres vivos se había dicho: "Produzca la tierra, etc." Del hombre, en cambio, se dice: "Sopló en su rostro, etcétera". Por eso Aristóteles dijo que viene de fuera, esto es, que viene del soplo divino. Ahí mismo, pues, enseña también que el alma es espiritual. Así interpretan este pasaje el Papa León, *Serm. 4 De Nativitate,* Crisóstomo, *Hom. 12 In Genesim,* Euquerio, *Glossa ordinaria interlinealis,* Nicolás de Lyra, Agustín, Beda, Hugo Cardenal, Alfonso de Madrigal, *q. 7.* Puede consultarse a Castro, *2 De haeresibus, v. Anima, haer. 2.*

⌊Facit⌋ e t i a m illud *Gen* <1>: [399] "Faciamus hominem ad imaginem, etc." Haec enim similitudo non est in corpore, sed in anima ratione intellectus et voluntatis, ut sancti omnes exponunt. Et aperte constat, quia imago illa est in homine secundum id in quo superat reliqua corporalia; superat autem tantum in intellectu et voluntate; anima ergo habens has potentias est quae componit hominem et facit illum similem Deo.

Arguitur item ex illo *2 Ad Cor 5*: [400] "Omnes... nos ⌊manifestari⌋ oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque... prout ⌊gessit⌋ (in corpore), sive bonum, sive malum"; ubi inquit Paulus hominem esse puniendum vel praemiandum propter opera bona vel mala quae in corpore gessit; illa autem opera sunt opera libera ⌊procedentia⌋ ab intellectu et voluntate; ergo istae operationes sunt operationes hominis, et tamen sunt ab anima intellectiva ut sic; ergo illa est quae constituit hominem.

P r a e t e r e a, *Ad Hebr 2* [401] dicitur: "Nusquam... ⌊Angelos⌋ apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit." Assumpsit autem Verbum divinum principium intelligendi nostrum; ergo tale principium non est intelligentia aliqua; est ergo vera forma nostra.

I t e m, secundum fidem homo est capax gratiae, fidei, et visionis, et fruitionis di/vinae, et non nisi ratione animae intellectivae ut sic et ***P80v*** potentiarum eius; ergo homo componitur ex tali anima.

Est t a n d e m haec veritas definita Concilio universali Viennensi, sub Clemente V, et habetur ⌊*cap.*⌋ *"Firmiter," De Summa Trinitate et fide* [*catholica*], [402] § "Porro". Inquit: "doctrinam... seu positionem temere / asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae ***S49*** rationalis, ⌈aut intellectivae⌉, vere ac <per se> humani corporis non sit forma, tamquam erroneam ⌈ac⌉ <veritati> catholicae inimicam fidei,

411 B sqq.]; et in Lateranensi, sub Leone X, *sess. 8* [Lateranense V: Msi. XXXII, 842 B]; et in Lateranensi, sub Innocencio III [Lateranense IV: Msi. XXII, 982]; in Toletano XV [Msi. XII, 12 D-E]; et in VIII synodo, *act. 11* [Constantinopolitanum IV: Msi. XVI, 160 A sqq. (lat.); 397 D sqq. (gr.)] *S.* 414 Facit *P*, Fecit *S.* 414 Gen. 1 *add. sup.* Colligitur 2.º: [*1*] *ad Cor 2* [*vv. 11-15*]. Refert [?] q. 13 [?] etc. *S.* 414 1]2 *S, om. P.* 415 etc. *S*, et similitudinem *P.* 415 Haec *S*, illa *P.* 416 exponunt *S*, testantur *P.* 417-8 reliqua *S*, omnia *P.* 419 habens *S*, quae habet *P.* 421 item *S*, 2.º *P.* 421-2 manifestari *P*, manifestare *S.* 423 gessit *P*, egit *S.* 423 inquit *S*, ait *P.* 425 libera *S*, libere *P.* 425 procedentia *P*, providentia (!) *S.* 426 istae operationes *S*, ista opera *P.* 426 operationes *S*, opera *P.* 428 hominem *add.* ut sic *P.* 429 Praeterea *add.* arguitur *P.* 429 Angelos *P*, fingendos (!) *S.* 430 Abrahae *P*, habrahe *S.* 432 est *S*, vera *P.* 432 intelligentia *add.* vel angelus *P.* 432 aliqua *om. P.* 433 et *om. P.* 434 ut sic *om. P.* 437 sub Clemente V *om. P.* 437 cap. *P*, est (!) *S.* 438 catholica *P*, *om. S.* 438 inquit *S*, ait *P.* 439 aut vertentem *om. P.* 440 per se] perfecte *SP.* 441 tamquam *SP*, velut (orig.). 441 veritati] veritatis *SP*, *add.* et *P.* 441 catholicae *P*, chatolicę *S.*

[399] *Gen* 1,26
[400] *2 Cor* 5,10
[401] *Hebr* 2,16
[402] Msi XXV, 411 G sq.

Así lo demuestra también aquel pasaje del *Génesis 1*: "Hagamos al hombre a nuestra imagen, etc.". Esta semejanza no es en el cuerpo, sino en el alma en razón del entendimiento y de la voluntad, como interpretan todos los santos y es palmariamente claro. Esa imagen, efectivamente, se da en el hombre en aquel aspecto en que está por encima de los restantes seres corporales. Ahora bien, está por encima de ellos en lo tocante a su entendimiento y voluntad. Luego el alma que posee estas facultades es la que constituye al hombre y lo hace semejante a Dios.

Otro argumento está tomado de aquel pasaje de San Pablo, *2 Cor 5*: "Porque todos tenemos que aparecer como somos ante el tribunal de Cristo y cada uno recibirá lo suyo, bueno o malo, según se haya portado mientras tenía este cuerpo". Dice San Pablo que el hombre debe ser castigado o premiado según las obras buenas o malas que realizó mientras tenía este cuerpo. Ahora bien, esas obras son obras libres que proceden del entendimiento y de la voluntad. Esas acciones son, pues, acciones del hombre y sin embargo brotan del alma intelectiva en cuanto tal. Luego ésta es la que constituye al hombre.

En otro pasaje se lee: "No es a los ángeles a los que él tiende la mano, sino a los hijos de Abrahán" (*Hebr 2*). El Verbo divino asumió nuestro principio intelectivo. Luego tal principio no es una cierta inteligencia, es una verdadera forma nuestra.

Otra razón: Como nos enseña la fe, el hombre tiene capacidad para la gracia, para la fe y para la visión beatífica de Dios, sólo en razón del alma intelectiva como tal y de sus facultades. Luego el hombre está constituido por esa alma.

Finalmente, esta verdad está definida por el Concilio Ecuménico de Viena presidido por Clemente V. En él se dice, *cap. "Firmiter"*, *De Summa Trinitate et fide catholica*: "Con la aprobación de este Sagrado Concilio condenamos como errónea y como contraria a la verdad de la fe católica la doctrina o postura que afirma temerariamente o suscite la duda de que la sustancia del alma racional o intelectiva no es ver-

Sacro approbante Concilio reprobamus". Et addit huiusmodi assertores

Idem ⌈in⌉ Concilio Lateranensi ⌈V⌉, sub Leone X, *sess. 8.*[403] esse vitandos ut haereticos. Inquit: Anima rationalis "vere per se et essentialiter humani corporis forma" existit, sicut definitum est, etc.

Praeterea ⌈in⌉ Concilio generali, sub Innocencio III, quod habetur *cap. "Firmiter"*.[404] Dicit: "Fecit Deus hominem ex utraque natura, spiritu scilicet et corpore constitutum". Et in Symbolo Athanasii [habetur]:[405] "... sicut anima rationalis et caro unus et homo."

14 Ex ⌊decisione⌋ huius quaestionis sequitur.

1.° Animam [non esse] hominem, sicut forma non est compositum, nec pars est totum. Unitur enim forma rationalis ⌊materiae⌋, ex qua unione integra natura humana resultat, et subsistens in illa natura integra est homo; anima autem non subsistit nisi in parte, et ideo homo esse non potest.

2.° sequitur principium intelligendi non esse unum tantum in omnibus hominibus, ut falso Averroes[406] putavit. Nam cum hoc principium sit vera forma hominis, et homines distinguantur numero, necesse est quod huiusmodi formae sint diversae in diversis hominibus, nam im/possible est duo supposita [numero] distincta constitui ⌊per eamdem **P81** formam⌋ numero.

Et praeterea, quia inintelligibile est quod unus et idem intellectus numero sit in omnibus hominibus; alias omnes eadem intelligerent, nam ille intellectus esset indivisibilis omnino, nec haberet partes; ergo totus ille esset in quovis homine.

Rursus, in quolibet homine haberet eamdem speciem intelligibilem, nam licet phantasmata sint diversa, tamen phantasma non est species intelligibilis, ut infra[407] videbimus; sed ex phantasmate elicit intellectus species suas, quae in ipso sunt subiective; si ergo idem intellectus indivisibiliter esset idem in omnibus, haberet etiam

---

442 Et *add.* alibi *P.* 442 addit *S,* ait *P.* 444 Concilio Lateranensi *S,* Concilium Lateranense *P.* 445 Inquit *S,* ait *P.* 445 et *om. P.* 446 sicut... etc. *om. P.* 448 Dicit *S,* ait *P.* 450 habetur *P, om. S.*

14 451 decisione *P,* divisione (!) *S.* 452 non esse *P, om. S.* 453 nec *S,* neque *P.* 453 est totum *om. P.* 453 forma *S,* anima *P.* 453 materiae *P,* naturae (!) *S.* 454 integra *om. P.* 457 unum *add.* et idem *P.* 457 tantum *om. P.* 458 falso *om. P.* 458 Averroes *S,* Avicenna (!) *P.* 458 Nam *om. P.* 460 hominibus *om. P.* 460 nam *S,* enim *P.* 461 numero *P, om. S.* 461-2 per... formam *P,* pro eadem forma (!) *S.* 463 praeterea *om. P.* 463 et idem *om. P.* 465 nam *S,* enim *P.* 465 intellectus *om. P.* 466 totus ille *S,* totum illud *P.* 467 quolibet *S,* omni *P.* 467 haberet *om. P.* 467-8 eamdem... intelligibilem *S.* easdem species intelligibiles *P.* 471 idem *om. P.* 471 etiam *om. P.*

---

[403] Msi XXXII, 842 B

[404] Lateranense IV: Msi XXII, 982

[405] Msi II 1355 B (PL 88, 585 A sq.)

[406] *De an.* III, comm. 5: o. c. (ed. Crawford), p. 401, 424-413, 758

[407] d. 9, q. 2

dadera y esencialmente forma del cuerpo humano". Y añade que se debe huir de los que esto afirmen como de herejes.

Lo mismo se dice en el Concilio Lateranense V presidido por León X, *ses. 8*: El alma racional es "verdadera y esencialmente forma del cuerpo humano", como fue definido, etc.

Además, en el Concilio Ecuménico presidido por Inocencio III, *cap. "Firmiter"*, se dice: "Dios hizo al hombre de ambas naturalezas, esto es, lo constituyó de espíritu y de cuerpo". Y en el Símbolo de Atanasio se lee: "...el hombre forma una unidad como el alma racional y la carne".

14 La primera consecuencia que se deriva de la decisión de esta cuestión es que el alma no es el hombre, como tampoco la forma es el compuesto ni la parte el todo. La forma racional se une a la materia y de esa unión resulta la naturaleza humana completa. El que subsiste en esa naturaleza completa es el hombre; pero el alma no subsiste más que parcialmente y por ello no puede ser el hombre.

La segunda consecuencia es que no se da un único principio intelectivo para todos los hombres, como falsamente creyó Averroes. Dado que este principio es la verdadera forma del hombre y que los hombres se distinguen numéricamente, es necesario que dichas formas sean diversas en los diversos hombres, porque es imposible que dos sujetos subsistentes numéricamente distintos estén constituidos por una misma forma numérica.

Además es ininteligible que un único y mismo entendimiento se dé en todos los hombres. De ser así, todos los hombres tendrían unas mismas intelecciones, puesto que tal entendimiento sería absolutamente indivisible y no tendría partes. Luego todo él completo estaría en cada uno de los hombres.

Además produciría en cada hombre una misma especie inteligible. Aunque los actos de la fantasía ("fantasmas") sean diversos, el fantasma, sin embargo no es la especie inteligible, como veremos después, sino que del fantasma produce el entendimiento sus propias especies, que se dan subjetivamente en él mismo. Por consiguiente, si se diera un mismo entendimiento indivisiblemente uno en todos los hom-

easdem species in omnibus; ergo et eosdem actus. Si ergo Petrus habet eumdem intellectum et idem principium intelligendi quod ego, quidquid ego intelligo debet Petrus intelligere, nam quando ego intelligo, principium intellectivum meum applicat virtutem suam ad intelligendum, [efficit] et recipit intellectionem. Quae omnia debent convenire necessario principio intellectivo Petri, nam est unum et idem indivisibiliter; ergo quod unus intelligit, intelligit alius.

Item, vel intellectio fit a solo intellectu separato —quem Averroes fingit—, vel ab ⌊illo⌋ simul cum cogitativa —quem vocat "intellectum passivum"—, vel a solo intellectu passivo. Hoc ⌊tertium⌋ non diceret, alias intellectus nihil efficeret. Item, quia ipse admittit intellectionem esse actum immaterialem, cogitativam vero [esse] potentiam materialem. Et eadem ratione non potest dicere secundum. Et praeterea, quia idem actus vitalis / non potest fieri simul a duabus potentiis; / ergo *S49v P*
debet affirmare primum; ergo cum ille intellectus sit idem in omnibus, et solus ille ⌊sit⌋ qui efficit actum intelligendi, efficiet eosdem actus in omnibus.

Et tunc rursus sequitur quod idem intellectus [numero] simul assentiret contrariis propositionibus, et eadem voluntas peccaret simul et benefaceret; et similia. Quae statim prae se ferunt impossibilitatem.

Tandem, ille intellectus esset finitae virtutis. Impossibile [ergo] est quod in tot hominibus intelligeret simul res adeo diversas et repugnantes, et omnibus et singulis perfectam praeberet attentionem.

Fundamentum autem Averrois [408] ad ponendam unitatem intellectus in omnibus fuit: Quia si multiplicarentur intellectus, multiplicarentur intellecta, atque adeo duo ⌊intellectus⌋ simul numero deberent necessario intelligere res numero differentes. Consequens tamen est falsum, nam omnes possunt eamdem rem in universali intelligere. Ratio quidem [est] indigna philosopho. Multiplicatis enim intellectibus, multi-

---

472 et *om. P.* 472 ergo ^{2} *S*, enim *P.* 473 eumdem... et *om. P.* 474 debet *S*, dicetur (!) *P.* 476 efficit *P*, *om. S.* 478 quod *S*, quidquid *P.* 480 Averroes *S*, Avicenna (!) *P.* 480 illo *P*, alio *S.* 480 simul *S*, solo *P.* 481 solo... passivo *S*, sola cogitativa *P.* 481 tertium *P*, licet (!) *S.* 482 diceret *S*, dicet *P.* 483 esse *P*, *om. S.* 484 dicere *S*, dici *P.* 484 praeterea *om. P.* 486 affirmare *S*, affirmari *P.* . 487 sit *P*, het [= habet (!)] *S.* 487 actum *S*, actus *P.* 487 efficiet *S*, efficit *P.* 489 rursus *S*, etiam *P.* 489 intellectus *iter. S.* 489 numero *P*, *om. S.* 490 simul *om. P.* 490 assentiret *S*, assentiet *P.* 491 et similia *om. P.* 493 Tandem *S*, Item *P.* 493 ille *om. P.* 494 ergo *P*, *om. S.* 494 est *S*, esset *P.* 494 adeo *om. P.* 495 et omnibus *om. P.* 495 perfectam *om. P.* 496 Averrois *S*, Avicennae (!) *P.* 498 intellecta *S*, intellectu *P.* 498 duo *om. P.* 498 intellectus *P*, intellecta *S.* 498 simul *om. P.* 498 numero *S*, non (!) *P.* 498 deberent *S*, deberet *P.* 499 differentes *S*, diversas *P.* 499 tamen *om. P.* 500 omnes *S*, multi *add.* homines *P.* 500 eamdem rem *S*, idem *P.* 501 quidem *S*, autem *P.* 501 est *P*, *om. S.*

---

[408] *De an.* III, comm. 5 (2.ª quaestio). o. c., f. xciv^{v}; O. c. (ed. Crawford), p. 392, 158-393, 195

bres produciría unas mismas especies en todos ellos y por ende unos mismos actos. Si Pedro tiene el mismo entendimiento y el mismo principio intelectivo que yo, todo lo que yo entienda debe también entenderlo Pedro, pues cuando yo estoy entendiendo, mi principio intelectivo está empleando su virtualidad en entender, está produciendo y recibiendo la intelección. Todo esto debe ser necesariamente aplicable al principio intelectivo de Pedro, puesto que se trata del único y mismo principio indivisible. Luego lo que uno entiende, lo entiende también el otro.

Asimismo, o la intelección la produce él sólo, ese entendimiento separado, que Averroes finge, o en unión con la cogitativa, que él llama "entendimiento pasivo", o el entendimiento pasivo solo. Esta tercera afirmación no la podría admitir; de ser así el entendimiento no produciría nada. Igualmente, él mismo admite que la intelección es un acto inmaterial, mientras que la cogitativa es una facultad material. Por esta misma razón tampoco puede admitir la segunda afirmación. Además, un mismo acto vital no puede ser producido al mismo tiempo por dos facultades. No tiene, pues, más remedio que admitir la primera afirmación. Como ese entendimiento es el mismo en todos los hombres y sólo él es el que produce el acto de entender, producirá unos mismos actos en todos los hombres.

Entonces nos encontraríamos también con que un único y mismo entendimiento daría su asentimiento a proposiciones contrarias, y una misma voluntad pecaría y al mismo tiempo obraría bien. Y otras cosas por el estilo que al punto se muestran claramente contradictorias.

Por último, ese entendimiento tendría una virtualidad limitada. Es, por tanto, imposible que entendiese en tantos y tantos hombres al mismo tiempo cosas tan diversas y contradictorias y que a todos y cada uno de ellos prestase una perfecta atención.

La razón por la que Averroes admitió un entendimiento único para todos los hombres es que si los entendimientos fueran múltiples, se multiplicarían también los objetos entendidos; si se dieran simultáneamente dos entendimientos numéricamente distintos, tendrían necesariamente que entender cosas numéricamente distintas. La conclusión, sin embargo, es falsa; todos pueden tener el concepto universal de una misma cosa. La razón que da no honra ciertamente a un filósofo. Si los entendimientos son múltiples se multiplican las especies y los actos

plicantur species et actus existentes in ipsis intellectibus. Et hoc docet experientia. Tamen obiecta, ad quae terminantur actus, non multiplicantur necessario, nam sicut plures visus vident eamdem rem numero, ita plures intellectus intelligunt eamdem rem vel in universali, vel in particulari; et illa res cognita habet vicem unius numero obiecti; sicut Physica, quae est in me et in alio, habet idem numero obiectum, nempe ens naturale, quod licet in ratione entis sit universale quid, tamen in ratione obiecti est unum numero.

A l i u d fundamentum posset esse pro Averroe, scilicet quod res spiritualis non potest multiplicari secundum numerum. Tamen quidquid sit de rebus spiritualibus comple/tis, tamen de formis negatur illud. **P82**
Multiplicantur enim secundum multitudinem corporum quae informant.

Unde sequitur 3.° tot esse animas rationales ⌊quot⌋ homines fuerunt et sunt, ut latius dicetur [in] *solutione ad decimum.* [409]

15 A d a r g u m e n t a . A d p r i m u m , respondetur quod proportio requisita non est in ratione entitatis materialis, sed in ratione actus et potentiae; proportio autem actus informantis et potentiae receptivae consistit in hoc quod sint apta ad constituendum unum, et quod possint recte convenire ad unum finem; sic autem se habent anima nostra et materia, nam licet anima sit spiritualis et intellectiva, indiget tamen sensibus, qui illi sint in ministerium, et hos habet in corpore; et ideo ex tali corpore et anima optime fit unum compositum potens intelligere, sentire, et alia opera vitae exercere. Neque potest tamen negari esse mirabile quod res adeo distantes, ut sunt corpus et spiritus, tanto foedere coniungantur et unam proprissime naturam componant; et quod spiritus in hoc nihil de / propria perfectione amittat, quin potius **S50**
perficiatur. Mirabilis quidem res, et ideo multis philosophis ignota, divinae tamen Sapientiae possibilis, et naturae ordini maxime conveniens, ut inter res spirituales tantum et corporeas tantum, daretur una quasi ⌊media⌋ inter utramque, quae ambas in se contineret.

---

504 eamdem rem *S,* idem *P.* 505 intelligunt... rem *om. P.* 506 illa *om. P.* 507 Physica] Phyª *S,* Phia' *P.* 507-8 nempe... naturale *om. P.* 509 obiecti *S,* entis (!) *P.* 510 pro Averroe *om. P.* 511 spiritualis... potest *S,* spirituales... possunt *P.* 512 tamen *S,* autem [*in marg. dextro*: de formis autem] *P.* 512 illud *om. P.* 514 quot *P,* quod *S.* 515 latius *om. P.* 515 dicetur *S,* patebit *P.* 515 in *P, om. S.*

15 516 argumenta *add.* in principio respondetur [*in marg. dextro*: Solvuntur argumenta. Ad 1^{m} R] *P.* 516 respondetur *S,* dicimus *P.* 524 vitae *S,* vitalia *P.* 524 tamen *om. P.* 525 esse *add.* valde *P.* 526 et *S,* quod *P.* 526 proprissime *om. P.* 527 nihil... perfectione *S,* nullam propriam perfectionem *P.* 527 50] 49 *S.* 530 corporeas *S,* materiales *P.* 530 daretur *S,* datur *P.* 531 media *P,* medium *S.* 531 utramque *S,* utrasque *P.* 531 quae *om. P.* 531 contineret *S,* continens P.

---

[409] *Cfr. infra* lin. 828 sqq.

que se dan en esos mismos entendimientos. Esto es lo que enseña la experiencia. Sin embargo, los objetos, meta de esos actos, no se multiplican necesariamente. Al igual que diversas facultades visuales ven una única y misma cosa, así muchos entendimientos entienden una misma cosa en general o en particular, y esa cosa conocida hace las veces del objeto, numéricamente uno. También la ciencia física que se da en mí y en otro tiene un mismo y único objeto, esto es, el ente natural; aunque en el aspecto de ente sea algo general, sin embargo, en el aspecto de objeto es numéricamente uno.

Otra razón en la que se podría apoyar Averroes es que una cosa espiritual no puede numéricamente multiplicarse. Pero cualquiera que sea la condición de los seres espirituales completos, de las formas, sin embargo, no se puede afirmar tal cosa. Son tantas en número cuantos son los cuerpos que ellas configuran.

De aquí deriva la tercera consecuencia: Hay tantas almas racionales cuantos hombres han existido y existen. De ello trataremos más ampliamente en la solución al décimo argumento.

15 Respuesta a los argumentos contrarios. Al primer argumento respondemos que la proporción que se requiere no hay que buscarla en el aspecto de entidad material, sino en el aspecto de acto y potencia. La proporción entre acto configurante y potencia receptiva consiste en que son aptos para constituir una unidad y pueden muy bien converger en un mismo fin. Tal es el caso de nuestra alma y la materia: aunque el alma sea espiritual e intelectiva, necesita, sin embargo, de los sentidos, de cuya ayuda se sirve. Estos sentidos se dan en el cuerpo. Por eso de la unión de ese cuerpo y de esa alma se constituye muy bien un único compuesto capaz de entender, de sentir y ejecutar los demás actos vitales. Es ciertamente sorprendente, no se puede negar, que dos cosas tan distintas, como son cuerpo y espíritu, se unan en alianza tan estrecha y constituyan con toda propiedad una sola naturaleza; como también lo es que el espíritu en este consorcio no pierda nada de su propia perfección, antes al contrario se perfeccione. Hecho en verdad sorprendente, desconocido para muchos filósofos, pero posible a la sabiduría divina y muy adecuado al orden de la naturaleza, el que además de cosas sólo espirituales y sólo corpóreas se diese una especie de cosa intermedia entre unas y otras que las abarcase en sí misma.

S e d q u a e r e s, cur repugnet formae accidentali spirituali esse in materiali subiecto, non vero id / repugnet formae substantiali.—R e s - *P82v* p o n d e t u r rationem esse, quia accidens semper est in subiecto inhaerenter et dependenter in esse; quocirca subiectum semper habet causalitatem aliquam circa accidentalem formam; et ideo si subiectum est materiale, accidens illi inhaerens necessario debet esse materiale; at vero forma substantialis potest se ipsam substentare sine causalitate materiae; et ideo [etc.].

16 Ad s e c u n d u m respondet D. Thomas, *1 p., q. 76, a. 1, ad 5,* quod anima rationalis est subsistens et habet proprium suum esse, in quo cum Angelis convenit; et differt ab inferioribus formis in hoc quod esse proprium communicat corpori et composito, cum est in illo; et hac ratione est vera forma corporis. Ex quo concludit D. Thomas quod esse animae et hominis est idem; et quando anima separatur a corpore, esse, quod erat hominis, manet ipsius animae tantum; et propter hoc anima est immortalis, quia est subiectum primum ipsius esse.

Hanc D. Thomae doctrinam impugnat Scotus in *4, d. 43, q. 1,*[410] ⌊et *Quodl.*⌋ *9,*[411] cuius argumenta refert Caietanus dicto loco *primae partis,*[412] et late prosequitur. Et inter argumenta Scoti solum illud habet vires, quod esse et essentia sunt idem realiter.

17 Unde ⌊est a d v e r t e n d u m⌋ doctrinam hanc D. Thomae fundari in illa distinctione existentiae ab essentia, qua supposita, D. Thomas optime et consequenter loquitur. Est enim illius opinio quod in quocumque composito tantum est unum esse, quod primo et per se est totius, et ex consequenti partium. Invenit tamen differentiam inter hominem et res alias, quod in aliis primo forma intrat materiam, et ex illis fit compositum / cui dat esse; in homine vero, quia forma per se fit et est sub- *P83* sistens, ideo illa primo recipit in se esse, et intrans materiam, illud communicat materiae; et ideo est vera forma, sed independens; et ita esse

532 Sed quaeres *add. in marg. a. m.*: Quod accidens spirituale non potest ⌈esse⌉ in subiecto materiali, forma minime *S.* 532 Sed *add.* forte *P.* 532 quaeres *S,* quaeret *add.* aliquis *P.* 537 necessario debet *om. P.* 537 esset *S,* erit *P.* 539 etc. *P, om. S.*

16 542 hoc *iter. sup. S.* 542-3 in... communicat *S,* tamen hoc esse, quod anima habet, conveniat *P.* 543 cum *S,* dum *P.* 544 Ex quo *S,* et hac ratione *P.* 549 et Quodl. *P,* con.ᵉ *S.* 550 et... prosequitur *om. P.* 550-1 solum... vires *S,* quod habet vires solum est illud *P.* 551 sunt idem *S,* non distinguuntur *P.*

17 552 Unde *S,* tamen *P.* 552 est advertendum *P,* Adversus (!) *S.* 552 doctrinam hanc *S,* quod haec doctrina *P.* 552-3 fundari... Thomas *om.* (!) *P.* 554 illius *S,* eius *P.* 556 ex consequenti *S,* consequenter P. 558 dat *S,* datur *P.* 560 sed *S,* licet *P.* 560 ita *S,* ideo *P.*

[410] nn. 2-7: o. c., t. 20, pp. 5-8

[411] nn. 1-12: o. c., t. 25, pp. 379-386

[412] *Comm. in S. Th. D. Thomae* (1 p., q. 76, a. 1) XXIV-XXVIII

Preguntará alguno por qué es imposible a un accidente espiritual darse en un sujeto material, y en cambio no sea esto imposible a una forma sustancial. Respondemos: La razón es que el accidente siempre se da en el sujeto inhesivamente y con dependencia de él en su ser. Por eso el sujeto ejerce siempre una cierta causalidad sobre la forma accidental. Si, pues, el sujeto es material, el accidente que inhiere en él ha de ser necesariamente material. Pero la forma sustancial puede sustentarse a sí misma sin necesidad de que la materia ejerza su causalidad.

16 A la segunda cuestión responde Santo Tomás, *1 p., q. 76, a. 1, ad 5,* que el alma racional es subsistente y posee su propio ser. En esto coincide con los ángeles. Se diferencia de las formas de rango inferior en que comunica su propio ser al cuerpo y al compuesto, cuando está en él. Por esta razón es verdadera forma del cuerpo. De ahí concluye Santo Tomás que el ser del alma y del hombre son una misma cosa; cuando el alma se separa del cuerpo lo que era ser de hombre sigue siendo ser exclusivamente del alma misma. Por esto el alma es inmortal, porque es el sujeto primario del ser mismo.

Escoto, *4, d. 43, q. 1* y *Quodl. 9,* ataca esta doctrina de Santo Tomás. Sus argumentos los recoge Cayetano en el lugar citado, *1 p.,* y los analiza ampliamente. De los argumentos de Escoto sólo uno es eficaz: que ser y esencia son realmente una misma cosa.

17 Es de notar que esta doctrina de Santo Tomás está fundada en esa distinción entre existencia y esencia. Partiendo de este supuesto procede Santo Tomás perfectamente y con toda lógica. Su opinión es que en todo compuesto se da un solo ser, que primariamente y de suyo es de todo el compuesto y consecuentemente también de las partes. Ve la diferencia entre el hombre y las otras cosas en que en éstas penetra primero la forma en la materia y de ellas resulta el compuesto cuyo ser se debe a la forma. En el hombre, en cambio, la forma se produce por sí y es subsistente. Por eso recibe primero en sí el ser y penetrando en la materia se lo comunica a la materia. Es, pues, verdadera forma,

hominis est spirituale, sicut ipsa anima. Quae sententia ingeniosissima est, ⌊data⌋ distinctione supposita; tamen illo destructo fundamento, ruit totum.

Quocirca, nos qui supponimus ut verius essentiam et existentiam non distingui realiter, hanc solutionem D. Thomae amplecti non possumus. Et imprimis falsum arbitror quod esse hominis et animae sint idem. Et probatur aperte, supposito materiam habere esse partiale proprium.

18 Tunc est a r g u m e n t u m : Homo includit materiam et illius esse; ergo esse hominis constat ⌊ex⌋ partiali esse materiae et esse animae; non sic autem esse animae; ergo distinguuntur sicut pars et totum.

I t e m , essentia et existentia sunt eadem en/titas; sed de essen- *S50v* tia hominis non est sola anima, sed etiam materia; ergo existentia hominis non est idem cum sola anima, sed etiam cum materia; existentia vero animae est idem cum sola anima; ergo distinguuntur.

A d d e quod difficile intelligitur, quomodo per entitatem spiritualem intrinsece et formaliter existat corpus hominis. Unde falsum esse arbitror differentiam illam inter animam rationalem et alias formas. Nam omnis forma eo ipso quod aliquid entitatis habet, aliquod partiale esse existentiae sibi identificat. Unde quaelibet habet suum esse proprium partiale, quod se/cum trahit, cum ⌊quo⌋ etiam in materia recipitur. *P83v* Differentia tamen est quod aliae formae habent esse imperfecte, et adeo debilem entitatem, ut non sit ⌈huismodi forma⌉ sibi sufficiens nec potens se substinere; et ideo indiget subiecto cui innitatur; quare separata ab illo, statim perit. Anima vero rationalis habet esse sibi sufficiens non indigens substentante, et ideo separata adhuc manet.

19 Aliter ergo respondendum est argumento secundo. Pro quo n o t a quod in formis actuantibus subiecta duo est considerare:

1 . ° Quod dant esse et actuant.

2 . ° Quod substentantur a suis subiectis. Primum est intrinsecum formae ut sic; secundum vero est quasi per accidens, proveniens non ex ratione formae, sed [ex] imperfectione formae.

---

562 data *P*, d. *S*. 562 illo... fundamento *S*, illa destructa, fundamentum *P*. 565 hanc solutionem *S*, fundamentum illud *P*. 566 arbitror *S*, puto *P*. 567 aperte *om. P*.

18 570 ex *P*, in *S*. 574 anima *S*, animae *P*. 581 quo *P*, qu *S*. 581 etiam *om. P*. 582 habent *add.* etiam *P*. 582 imperfecte *S*, imperfectum *P*. 583-4 nec... sustinere *om. P*. 584 ideo *S*, ita *P*. 584 indiget *S*, indigent *P*. 584 innitatur *S*, innitantur *P*. 585 perit *S*, pereunt *P*. 585-6 habet... substentante *S*, est independens a subiecto *P*.

19 587 respondendum est *S*, respondetur *P*. 588 actuantibus subiecta *S*, accidentalibus circa (!) *P*. 589 1.° *add.* est *P*. 591 vero *om. P*. 592 sed *S*, licet *P*. 592 ex *P*, *om. S*. 592 formae *om. P*.

pero independiente, y el ser del hombre es por eso espiritual como el alma misma. Esta opinión es muy ingeniosa, si damos por supuesta dicha distinción; pero destruido ese fundamento, todo se viene a tierra.

Los que creemos que es más verdadera la no distinción real entre esencia y existencia no podemos aceptar esta solución de Santo Tomás. En primer lugar me parece falso que el ser del hombre y el del alma sean una misma cosa. Queda palmariamente demostrado, si damos por supuesto que la materia tiene su propio ser parcial.

18 He aquí el argumento: El hombre incluye la materia y el ser de ella. El ser del hombre consta, pues, del ser parcial de la materia y del ser del alma. Ahora bien, el ser del alma no es así. Luego hombre y alma se distinguen como parte y todo.

Asimismo, esencia y existencia son una misma entidad. Ahora bien, a la esencia del hombre pertenece no sólo el alma sino también la materia. Luego la existencia del hombre no es solamente el alma, sino también la materia. Pero la existencia del alma se identifica solamente con el alma. Luego hay distinción.

Además, difícilmente se entiende cómo por una entidad espiritual pueda existir intrínseca y formalmente el cuerpo del hombre. Estimo, pues, errónea esa diferencia entre el alma racional y las otras formas. Toda forma, por el hecho mismo de poseer alguna entidad, hace suyo un cierto ser parcial de existencia. Toda forma tiene, pues, su propio ser parcial que comporta consigo y con el que es también recibida en la materia. La diferencia está en que las otras formas poseen el ser de una manera imperfecta y tienen una entidad tan frágil, que una forma de esta condición no se basta a sí misma ni es capaz de sustentarse, necesitando un sujeto en el que se apoye. Por lo cual, si se separa de él, al punto perece. El alma racional, en cambio, tiene un ser por el que se basta a sí misma y no necesita un sujeto que la sustente. Por eso aun separada del cuerpo todavía perdura.

19 Al segundo argumento hay que responder, por tanto, de otra manera. En orden a él téngase en cuenta que en las formas que actualizan sujetos hay que considerar dos aspectos:

Primero, que dan el ser y actualizan;

Segundo, que están sustentadas por sus propios sujetos. El primer aspecto es intrínseco a la forma como tal; el segundo es accidental, por así decir, y proviene no de la esencia de la forma, sino de la imperfección con que se realiza.

Dico ergo quod subsistere et esse in alio tamquam in substentante repugnat; tamen subsistere et esse in alio actuando et perficiendo illud, et componendo unam naturam, non repugnat. Et isto modo anima est in corpore.

Et ideo a l i i sunt ⌈qui⌉ ⌊respondent⌋ quod anima rationalis, licet ⌊sit⌋ apta ad subsistendum, tamen dum est in corpore non subsistit, quia subsistere excludit omnem modum essendi in alio; non est autem inconveniens quod res apta ad subsistendum non subsistat actu, propter unionem ad aliud, ut patet in humanitate Christi Domini.

Colligitur etiam haec solutio ex Caietano, *3 p., q. 6, a. 3.*[413] Ait enim quod anima in corpore non subsistit per se ad subsistentiam totius; cum vero separatur habet subsistentiam propriam. Et insinuat quod subsistentia, quam habet separata, est distincta ab ea quam habebat in composito. / Quod non potest intelligi de distinctione reali, nam illud ***P84*** est omnino falsum et superfluum, et est contra ea quae *prima parte*[414] docuerat, supra; sed intelligitur de distincto modo essendi, nam anima cum separatur habet alium modum essendi, et ideo dicitur subsistere, et non aliter.

Sed forte est rationi conformius animam etiam corpori unitam subsistere, licet quaestio parum differat a quaestione de modo loquendi.

Et p r o b a t u r. Quia prius natura quam anima intelligatur unita materiae est per se; ergo subsistens; sed ratione unionis ad materiam nihil amittit, ratione cuius non subsistat; ergo etiam unita subsistit. Maior patet, quia anima / rationalis creatur per se sine ulla ***S51*** causalitate materiae, et prius natura creatur quam uniatur materiae, quia uniri supponit esse, et esse fit per creationem; ergo prius natura creatur quam uniatur; ergo prius in se habet esse; ergo est subsistens. Minor patet, quia non qualibet unio ad aliud tollit subsistentiam rei, sed unio ad aliud tamquam ad substentaculum cui res unitur. Ut natura humana in Christo non habet subsistentiam propriam creatam, quia unitur supposito divino ut ⌊substentanti⌋ illam et operanti per illam ut per instrumentum coniunctum; anima vero non sic unitur materiae, sed solum perficit materiam in se manens independens ab illa.

---

594 actuando *add.* solum *P.* 594 et² *om. P.* 595 componendo... naturam *S,* efficiendo unum compositum *P.* 597 sunt qui *om. P.* 597 respondent *P, om. S.* 598 sit *P,* sint *S.* 602 etiam *om. P.* 605 habebat *S,* habet *P.* 606 distinctione *S,* diversitate *P.* 606 illud *S,* id *P.* 607 est *om. P.* 608 docuerat *add.* pro D. Thoma *P.* 608 supra *om. P.* 608 alium *S,* diversum *P.* 612 parum... loquendi *S,* sit fere de nomine *P.* 614 ergo *om. P.* 614-5 ad materiam *om. P.* 616 subsistit *S,* subsistet *P.* 616 quia *add.* etiam *P.* 616 ulla *om. P.* 616 51] 50 *S.* 620 rei *om. P.* 621 res unitur *S,* vere innititur *P.* 621 Ut natura *add. in marg. a. m.*: Quare natura humana in Christo non habet subsistentiam creatam, anima vero hominis in composito sic *S.* 622 subsistentiam *S,* existentiam *P.* 623 ut *S,* tamquam *P.* 623 substentanti *P,* substentante *S.* 625 in se *om. P.*

---

[413] *Comm. in S. Th. D. Thomae* (3 p., q. 6, a. 3) II-IV

[414] *Cfr. supra not.* 412

Afirmo, por tanto, que subsistir y existir en otro como en sujeto sustentable es imposible, pero subsistir y existir en otro actualizándolo y perfeccionándolo y constituyendo con él una sola naturaleza no es imposible. De esta manera está el alma en el cuerpo.

Otros responden que el alma racional, aunque tenga aptitud para subsistir, mientras está en el cuerpo no subsiste, porque subsistir excluye todo modo de existir en otro. Pero no hay ningún inconveniente en que una cosa con aptitud para subsistir no subsista de hecho por razón de su unión con otro, como sucede con la humanidad de Cristo Nuestro Señor.

La misma solución se desprende de un pasaje de Cayetano, *3 p., q. 6, a. 3.* Dice en él que el alma cuando está en el cuerpo no subsiste por sí con relación a la subsistencia del todo, pero cuando se separa del cuerpo tiene subsistencia propia. Y deja entrever que la subsistencia que tiene cuando está separada es distinta de la que tenía cuando se encontrába en el compuesto. Esto no cabe entenderlo en el sentido de una distinción real; es absolutamente falso y superfluo y va en contra de lo que había enseñado antes en la *primera parte.* Hay, pues, que entenderlo en el sentido de un modo distinto de ser: cuando el alma está separada tiene otro modo distinto de ser; por eso se dice que subsiste, y no de otra manera.

Quizá sea más conforme a la razón decir que el alma, incluso en su unión con el cuerpo, subsiste; pero bien pudiera tratarse de algo muy próximo a una pura cuestión de terminología.

La prueba es ésta: Antes de que el alma, con anterioridad de naturaleza, se conciba unida al cuerpo, ya es por sí y, por ende, subsistente. Pero en razón de su unión a la materia no pierde nada, en virtud de lo cual deje de subsistir. Luego también subsiste unida al cuerpo. La premisa mayor es clara: El alma racional es creada subsistente en sí sin ninguna causalidad material; y es creada con anterioridad de naturaleza a ser unida a la materia, puesto que el unirse está suponiendo previamente el ser, y el ser se da por la creación. Luego es creada con anterioridad de naturaleza a ser unida y con tal anterioridad tiene en sí el ser. Es, pues, subsistente. La premisa menor es clara: No elimina la subsistencia de una cosa cualquier tipo de unión a otro, sino la unión a otro como sujeto sustentante con el que la cosa se une. La naturaleza humana de Cristo no posee subsistencia creada propia porque está unida al sujeto subsistente divino en cuanto que éste la sustenta y actúa por medio de ella como por un instrumento unido. Pero el alma no está unida de esta forma a la materia; perfecciona solamente la materia permaneciendo en sí misma independiente de ella.

Confirmatur. Quia de anima dum est in corpore vere dicitur quod anima intelligit, sapit, etc.; et hoc non alia ratione nisi quia ipsa est subsistens, nam operari / subsistentium est. Maior patet **P84v** ex communi modo loquendi, et ex Aristotele, *3 De Anima, cap. 4,*[415] ubi ait quod anima sapit et intelligit; qui tamen, *1.° lib.,*[416] dixerat quod anima non ⌊ridet⌋ nec flet. Et ratio differentiae est, quia istae operationes fiunt cum corpore, illae autem in sola anima. Verum est tamen, ut D. Thomas annotat, *1 p., q. 75, a. 2, ad 2*: Proprius dicitur hominem intelligere per animam quam animam ipsam, quia licet subsistat anima, tamen subsistit ut pars, sicut oculus etiam dicitur videre, quia est partialiter subsistens; tamen improprius dicitur hominem videre per oculum.

20 Ad tertium patet solutio ex secundo, nam accidens non informat nisi inhaerendo subiecto, ita ut substentetur ab illo; et ideo eo ipso quod separatur a subiecto et fit per se subsistens, desinit informare subiectum. Et idem est de quavis forma materiali.

Sed quaeres: Cum duo sint in accidentibus, scilicet informare subiecta et substentari ab illis, an possit Deus separare unum ab aliis, non separando aliud, nam utrumque simul separat in Eucharistia.—Respondetur possibile esse Deo facere quod accidens informet subiectum, et tamen non substentetur ab illo necessario, quia cum haec duo distincta sint, et in anima rationali naturaliter separentur, non est cur Deus non possit illa in accidenti ⌊separare⌋.

Item, si Deus, conservando concursum quem nunc praebet quantitati panis, ut in Eucharistia, illam alicui substantiae uniret, tunc quantitas / illa informaret et extenderet substantiam, et non substen- **P85** taretur ab illa, quia ipsa quantitas habet sufficientem concursum Dei, ut per se sit.

Sed contra. Quia non potest Deus facere contrarium: quod accidens substentetur <a> subiecto et quod non informet illud; ergo,

---

626 Confirmatur *praem.* et *P.* 626-7 de... dicitur *S,* dum anima est in corpore vere dicitur de illa *P.* 627 anima *om. P.* 628 ipsa *om. P.* 628 operari *S,* operatio *P.* 631 non *S,* neque *P.* 631 ridet *P,* net (?) *S.* 631 nec *S,* neque *P.* 631 flet *add.* etc. *P.* 632 cum *S,* in *P.* 632 autem *S,* vero *P.* 632 sola *om. P.* 633 dicitur *S,* dici *P.* 634 ipsam *add.* operari *P.* 635 etiam *om. P.* 636 improprius *S,* proprius (!) *P.*

20 642 Sed quaeres *add. in marg. a.m.*: An possit Deus facere quod accidens informet subiectum et tamen non inhaereat *S.* 642 quaeres *S,* quaeret *add.* aliquis *P.* 643-4 ab aliis *om. P.* 644 simul *add.* iam *P.* 645 possibile esse *S,* quod possibile est *P.* 646 tamen *add.* quod *P.* 647 naturaliter *om. P.* 648 separare *P,* separari *S.* 649 conservando *S,* non separando *P.* 650 quantitati *add.* ut sine subiecto conservetur *P.* 650 panis... Eucharistia *om. P.* 651 illa *om. P.* 651 informaret *add.* illud subiectum *P.* 651 et... substantiam *om. P.* 651 et² *add.* tamen *P.* 652 illa *S,* illo [subiecto] *P.* 652 sufficientem *om. P.* 654 Quia *om. P.* 654 Contrarium *om. P.* 655 substentetur *S,* subiectetur *P.* 655 a] ab *S,* in *P.*

---

[415] 429 a 10-13 [416] 403 a 16-19

Una razón confirmativa es que del alma, cuando está en el cuerpo, bien se puede decir que es ella la que entiende, sabe, etc. y no por otra razón sino porque ella misma es subsistente, pues el actuar es propio de las cosas subsistentes. La premisa mayor es manifiesta por la manera común de hablar y por aquel pasaje de Aristóteles, *3 De Anima, cap. 4,* en que dice que el alma sabe y entiende, no obstante haber dicho en el *libro 1* que el alma no ríe ni llora. La razón de esta diferencia es que estas acciones se realizan juntamente con el cuerpo, mientras que aquéllas otras se dan solamente en el alma. Es verdad, sin embargo, lo que hace notar Santo Tomás, *1 p., q. 75, a. 2, ad 2*: Con más propiedad decimos que el hombre entiende a través del alma, que el alma misma; porque aunque el alma subsista, sin embargo subsiste como una parte, al igual que del ojo decimos que ve, porque es parcialmente subsistente, pero es una impropiedad decir que el hombre ve a través del ojo.

20 La solución al tercer argumento viene dada por el segundo. En efecto, el accidente no configura más que con su inhesión en el sujeto y siendo sustentado por él. Por el hecho mismo, pues, de separarse del sujeto y hacerse subsistente en sí, deja de configurar al sujeto. Es lo que ocurre con toda forma material.

Dado que los accidentes tienen dos características; configurar a los sujetos y estar sustentados por ellos, alguien se preguntará si puede Dios eliminar una de ellas, sin que quede eliminada la otra, pues en la Eucaristía quedan simultáneamente eliminadas las dos.—Respondemos que Dios puede hacer que un accidente configure a un sujeto y que no esté, sin embargo, necesariamente sustentado por él. Son aspectos distintos y en el alma racional se hallan naturalmente separados; no hay, pues, razón para que Dios no pueda también separarlos en los accidentes.

Asimismo, si Dios, manteniendo el apoyo que ahora presta a la cantidad del pan, como ocurre en la Eucaristía, la uniese a una sustancia, entonces dicha cantidad configuraría y haría extensa a la sustancia, sin que estuviera sustentada por ella, ya que el apoyo prestado por Dios es suficiente para que la cantidad exista por sí.

Se replicará: Dios no puede hacer lo contrario, esto es, que el accidente esté sustentado por el sujeto y que no lo configure.—Respon-

etc.—R e s p o n d e t u r quod si in rigore sumatur subiectum, id fieri non potest, / quia esse subiectum accidentis includit intrinsece quod S51v informetur ab accidenti; tamen fieri potest quod accidens ⌊substentetur⌋ ab aliquo quod non informet, ut de facto corpus Christi Domini sustinet accidentia panis in Eucharistia, propter mirabilem unionem quam cum illis habet, tamen sine informatione ipsorum accidentium.

21 Ad q u a r t u m respondetur esse differentiam inter Angelum et animam, nam Angelus est substantia completa carens omni ordine ad aliud, quia non ordinatur ad informandum, sed ut per se sit; tamen anima ex natura sua est quid partiale et ordinatur ad constitutionem hominis; et ideo, licet subsistentiam habeat, tamen partialem et non integram. Et haec est essentialis differentia inter Angelum et animam. Quam tetigit D. Thomas, *1 p., q. 75, a. 7,* in *corpore* quidem obscure, et *ad 3* clarius, quam explicat per operationes, nam anima nostra in operibus suis indiget ministerio sensuum, Angelus vero minime.

Sed an de potentia absoluta repugnet Angelum esse formam materiae, Aureolus, apud Capreolum, in *2, d. 3, q. 1, ad argumenta contra* <*1*>^{am} *concl.,* [417] putat non esse impossibile, "quia impossibilius —inquit— videbatur naturam humanam separari a proprio supposito et uniri divino, et accidentia separari a / proprio supposito, et esse per P85v se, et tamen haec Deus fecit." Nihilominus D. Thomas, *1 p., q. 51, a. 1,* putat id impossibile. Idem Scotus, ⌊*Quodl.*⌋ *9,* [418] et Capreolus [419] supra.

Et [est] communis [sententia], quia substantia Angeli est integra et completa; substantia autem completa non potest fieri pars formalis alterius, nam hoc est contra rationem illius.

Et i n d u c t i o n e etiam patet in materialibus. Ignis enim et aer non possunt informare materiam, quia sunt substantiae completae. Et haec opinio est verissima. Et ratio alia conveniens est, quia nulla res potest fieri forma alicuius, si ex natura sua non est forma illius, ut impossibile est quod forma leonis det formaliter esse equi, aut quod albedo det formaliter esse calidum, quia non sunt formae ordinatae ad hos effectus ex natura sua.

---

658 informetur... accidenti *S,* informet accidens (!) *P.* 658 substentetur *P,* substentur *S.* 659 ut *S,* et *P.* 659 sustinet *S,* sustentat *P.*

21 665 quid partiale *S,* pars *P.* 670 ministerio *S,* operibus *P.* 671 Sed an *add. in marg. a.m.*: An possit Angelus de potentia absoluta esse forma materiae *S.* 672 materiae *om. P.* 673 1] 3 *SP.* 673 concl. putat *S,* computat (!) *P.* 674 inquit *om. P.* 674 videbatur *S,* videretur *P.* 675 separari... et *om. P.* 675-6 esse... se *S,* per se manere *P.* 676 haec *om. P.* 676 fecit *add.* ergo *P.* 677 Quodl. *P,* eo lib. *S.* 678 est *P, om. S.* 678 sententia *P, om. S.* 679 completa... potest *S,* completa substantia, et non potest *P.* 681 etiam *om. P.* 681 patet *S,* probatur *P.* 683 conveniens *S,* concludens *P.*

---

[417] a. 3: o. c., t. 2, f. 72v, col. 2

[418] O. c., t. 25, pp. 379-400

[419] *Cfr. supra not.* 417

demos que entendiendo el término "sujeto" en sentido estricto, esto no es posible, porque ser sujeto de accidente implica intrínsecamente ser configurado por el accidente. Pero sí es posible que el accidente esté sustentado por otro a quien no configura, como en la Eucaristía, de hecho, el cuerpo de Cristo Nuestro Señor sostiene los accidentes de pan en virtud de la sorprendente unión que guarda con ellos, sin recibir configuración alguna de los accidentes mismos.

21 Respondemos al cuarto argumento: La diferencia entre el ángel y el alma está en que el ángel es una sustancia completa que carece de toda ordenación a otro, ya que no se ordena a configurar, sino a existir por sí. El alma, sin embargo, es por su propia naturaleza algo incompleto que se ordena a la constitución del hombre; tiene, sí, subsistencia, pero parcial y no completa. Aquí está la diferencia esencial entre el ángel y el alma. Ya Santo Tomás dio con ella, *1 p., q. 75, a. 7*; oscuro en el cuerpo del artículo, más claro en *ad 3*. Y la explica a través de las acciones: el alma necesita para ejecutar sus actos la ayuda de los sentidos, el ángel en modo alguno.

Sobre si es posible, por la omnipotencia divina, que el ángel sea forma de la materia, Auréolo, citado por Capréolo, *2, d. 3, q. 1 ad argum. contra 1 concl.*, opina que no es imposible, "porque —dice— más imposible parecía separar la naturaleza humana de su propio sujeto sustentante y unirla al divino, o separar los accidentes de su propio sujeto sustentante y empezar a existir por sí. Sin embargo, Dios lo hizo". A pesar de todo Santo Tomás, *1 p., q. 51, a. 1*, piensa que eso es imposible, lo mismo que Escoto, *Quodl. 9*, y Capréolo en el pasaje citado.

Esta es la opinión general, pues la sustancia del ángel es íntegra y completa. Ahora bien, una sustancia completa no puede constituirse en parte esencial de otro, porque esto va en contra de su propia esencia.

En los seres materiales es también manifiesto por inducción. El fuego y el aire no pueden configurar la materia, porque son sustancias completas. Esta opinión es del todo verdadera. Otra razón que la avala es que ninguna cosa puede constituirse en forma de algo, si por su propio naturaleza no es forma de ello. Es imposible que una forma de león confiera formalmente un ser de caballo o que la blancura confiera formalmente el ser de lo caliente, porque no son formas que estén ordenadas por su popia naturaleza a producir esos efectos.

Et ratio est, quia effectus formalis intrinsece includit propriam formam; cum ergo Angelus ex natura sua non sit forma, ad nullum effectum formalem ordinatur, et ita nullum potest tribuere.

Confirmatur. Nam si informaret, daret esse Angeli, quia non habet aliud; illud autem non potest, quia esse Angeli est esse rei simplicis et spiritualis.

Unde ad motivum Aureoli dicitur illa non esse adeo impossibilia, quia non implicat contradictionem, hoc vero implicat, etc.

22 Ad quintum respondet D. Thomas, supra, *ad. 4,*[420] quod anima
rationalis non est forma materiae tamquam / illi immersa, aut ab illa *S52*
totaliter comprehensa, et ideo / potest habere potentiam, quae non sit ***P86***
actus corporis.

Sed advertendum cum Caietano,[421] ibi, quod talis potentia non est abstractior neque perfectior anima, quidquid Ferrariensis dicat, *2 Contra Gentes, cap. 69*;[422] immo inter haec non potest fieri propria comparatio, cum sint diversorum ordinum; tamen utcumque fiat, anima simpliciter est abstractior, quia est subsistens et independens in esse ab omni receptivo; non sic autem potentia, quia habet esse diminutum necessario postulans subiectum in quo sit. Concludit tamen argumentum quod sicut potentia non est actus corporis, ita etiam anima non est actus corporis ut illi inherens et ab illo dependens, sed per se subsistens.

23 Hinc patet solutio ad sextum. Anima enim nostra indiget corpore ad multas operationes quae dimanant ab illa, ut rationalis est, ut sunt ridere, loqui, etc., et ad has ⌊deservit⌋ corpus ut proprium instrumentum; tamen ad intellectionem ipsam indiget corpore non ut subiecto et organo, sed tamquam medio quodam ad recipiendas species.

Et hinc solvitur aliud argumentum, scilicet quod anima rationalis non dat corpori esse rationale, quia nec corpus ratiocinatur, neque homo per corpus; ergo ut rationalis est, non est forma corporis.—Respondetur ⌊tamen⌋ quod forma proprie non dat esse

---

689 ergo *S,* vero *P.* 690 tribuere *add.* nec informare *P.* 691 Confirmatur *praem.* et *P.* 691 Angeli *S,* angelicum *P.* 692 autem *add.* esse *P.* 693 esse *om. P.* 694 adeo *om. P.* 695 etc. *om. P.*

22 696 respondet *S,* respondetur cum D. Thoma *P.* 697 aut *S,* vel *P.* 697 52] *f. n. n. S.* 700 advertendum *S,* notandum *P.* 703 utcumque fiat *om. P.* 704 est *om. P.* 706 necessario *S,* nec (!) *P.* 707 etiam *S,* et *P.* 708 ut *om. P.* 708 sed *add.* est actus *P.* 708 per se *om. P.*

23 710 Hinc *praem.* et *P.* 711 est *om. P.* 711 ut *S,* veluti *P.* 712 deservit *P,* debet (!) *S.* 713 ipsam *add.* etiam *P.* 715 argumentum *add.* quod fieri potest *P.* 717 neque *S,* nec *P.* 718 tamen *P,* enim (!) *S.* 718 proprie *om. P.*

---

420 1 p., q. 76, a. 1, ad 4

421 *Comm. in S. Th. D. Thomae* (1 p. q. 76, a. 1) XXIII

422 O. c., t. 2, pp. 322 sqq.

La razón es que todo efecto formal implica intrínsecamente su propia forma. Y como el ángel por su propia naturaleza no es forma, no está ordenado a ningún efecto formal ni puede comunicar ninguno.

Una razón confirmativa es que si pudiese configurar, comunicaría su ser de ángel, pues no tiene otro. Cosa imposible, pues el ser del ángel es el ser de un ente simple y espiritual.

Así, pues, al argumento de Auréolo respondemos que los ejemplos que en él se aducen son posibles, porque no se da contradicción ninguna; en nuestro caso, en cambio, sí.

22 Al argumento quinto responde Santo Tomás en el pasaje citado, *ad 4*, que el alma racional no es forma de la materia como si estuviera inmersa en ella o totalmente abarcada por ella; por eso puede tener una facultad que no sea acto del cuerpo.

En este punto hay que notar con Cayetano que esa facultad no es más abstracta y perfecta que el alma —diga lo que quiera Ferrario, *2 Contra Gentes, cap. 69*. Es más, no es posible establecer entre ambas una verdadera comparación, porque pertenecen a órdenes distintos. Sea de ello lo que fuere, el alma es simplemente más abstracta, porque es subsistente e independiente en su ser de todo sujeto receptivo. No así la facultad, porque posee un ser endeble que reclama necesariamente un sujeto para existir en él. La conclusión, sin embargo, del argumento es que al igual que la facultad no es acto del cuerpo, tampoco el alma es acto del cuerpo como inherente en él y dependiente de él, sino como subsistiendo en sí.

23 Con esto queda aclarada la solución al sexto argumento. Nuestra alma necesita del cuerpo para una serie de acciones que dimanan de ella en su aspecto de racional, como son reír, hablar, etc. En ellas se sirve del cuerpo como de instrumento propio. Para la intelección misma, sin embargo, no necesita del cuerpo como de sujeto y órgano, sino como de un determinado medio para recibir las especies.

Por aquí se llega a la solución de otro argumento, a saber, que el alma racional no confiere al cuerpo el ser racional, porque ni el cuerpo elabora raciocinios ni el hombre a través del cuerpo; luego en cuanto racional no es forma del cuerpo.—Respondemos que la forma no da propiamente el ser a la materia sino al compuesto. Si por cuerpo

materiae, sed composito. Unde si "corpus" sumatur pro composito, negatur quod non det illi esse rationale, nam homo essentialiter est rationalis; forma vero dicitur dare esse materiae, quia conservat illam / in suo esse; et hoc etiam efficit anima rationalis in homine; neque est *P86v* necesse quod homo ratiocinetur per corpus, sed satis est quod corpus aliquo modo deserviat intellectioni.

24 Ad s e p t i m u m respondetur quod inter corpus et animam debet esse proportio; tamen illa non consistit in hoc, quod si anima est perfectissima, corpus illius constet ex perfectissima materia, sed in hoc quod corpus sit aptissimum ad operationes animae exercendas. Si ergo corpus caeleste esset ita aptum, argumentum procederet; tamen quia hanc aptitudinem non habet —non enim per illud exerceri possunt operationes sensuum, quae requirunt diversa organa et complexiones primarum qualitatum, quae caelo repugnant—, ideo... Colligitur solutio haec ex D. Thoma, *1 p., q. 76, a 5,* ubi etiam docet quod complexio sit homini debita. De qua re alibi [423] [dictum est].

25 Et hinc patet solutio ad o c t a v u m, nam cum tali corpore, quale anima rationalis requirit, non potuit fieri unio inseparabilis, quia est corpus contrarietati subiectum. Quapropter, licet ipsa anima sit incorruptibilis, tamen eius informatio necessario debuit deficere propter contrarietatem in corpore requisitam.

/S e d c o n t r a. Nam unio ad corpus est idem quod anima; *S52v* ergo manente anima, non potest destrui unio. Probo antecedens, quia si esset aliquid distinctum, vel esset substantia, vel accidens; non accidens —alias uniretur anima materiae medio accidenti—; non substantia —alias in separatione animae corrumperetur aliqua / entitas sub- *P87* stantialis—.

Et c o n f i r m a t u r. Nam unio illa per se competit animae; quod autem per se alicui convenit non potest separari ab eo, illo manente.

---

722 neque *S*, nec *add.* enim *P*. 723 necesse *S*, necessarium *P*. 723 quod *S*, ut *P*. 723 satis est *S*, sufficit *P*.

24 731 quae *S*, qui *P*. 731 complexiones *S*, complexionem *P*. 732 ideo *praem.* et *S*. 733 haec *om. P*. 733 etiam *om. P*. 734 dictum est *P*, *om. S*.

25 735 cum *S*, in *P*. 738 tamen *S*, tam *P*. 739 requisitam *add. in marg. a.m.*: Sed queret aliquis, an unio qua anima Petri unietur in resurrectione erit alia ab ea quae unita fuit corpori in generatione cum haec facta fuerit per actionem animae in materia, illa vero fiet per coniunctionem formae existentis in materia existente; ergo si sunt diversae non erit idem compositum. Fonseca, *4 Metaphysicae, cap. 2, q. 5, sect. 6, in fine* [o.c., t. 1, col. 781 D] respondet "uniones[...] illas, sive actiones vivendi esse diversas", [sed] tamen compositum ex eis <resultans> [resultantem *S*] esse unum et idem *S*. 740 unio *add.* animae *P*. 741 potest *S*, poterit *P*. 746 competit *S*, convenit *P*. 747 eo *S*, illo *P*.

---

[423] *Cfr. infra* d. 2, q. 8

se entiende el compuesto, negamos que no le confiera el ser racional, porque el hombre es esencialmente racional. Se dice que la forma confiere el ser a la materia, porque la mantiene en su propio ser. Esto es también lo que hace el alma racional en el hombre. No es necesario que el hombre elabore raciocinios a través del cuerpo, basta con que el cuerpo preste de alguna manera su servicio a la intelección.

24 Al argumento séptimo respondemos que entre el cuerpo y el alma se ha de dar una proporción, pero ésta no consiste en que si el alma es la forma más perfecta, el cuerpo que ella configure tenga que constar de la materia más perfecta, sino en que el cuerpo sea el más apto para que el alma ejecute sus acciones. El argumento sería válido, si el cuerpo celeste tuviera esa aptitud. Pero no la tiene: a través de él no se pueden ejecutar las acciones propias de los sentidos que reclaman órganos diversos y combinaciones de cualidades primeras que no se pueden dar en el cuerpo celeste. Esta es la razón. Esta solución se desprende de las palabras de Santo Tomás, *1 p., q. 76, a. 5,* cuando enseña que la complexión es una condición que se debe al hombre. De esta cuestión ya hemos hablado en otro lugar.

25 Con esto queda aclarada la solución al argumento octavo. Con un cuerpo de esa índole, como el alma racional reclama, no se pudo realizar una unión inseparable, porque el cuerpo está sujeto a la lucha de los contrarios. Por lo cual, aunque el alma sea incorruptible, sin embargo su acción configurativa tuvo que ser necesariamente defectible por razón de esa lucha de contrarios que se da por necesidad en el cuerpo.

Alguien objetará: La unión con el cuerpo es el alma misma. Luego mientras el alma perdure, la unión es indestructible. Pruebo el antecedente: Si fuese algo distinto, sería sustancia o accidente. Accidente no puede ser, pues entonces el alma estaría unida a la materia por medio de un accidente. Tampoco sustancia, porque al separarse el alma se desintegraría una determinada entidad sustancial.

Una razón confirmativa es que esa unión atañe esencialmente al alma; ahora bien, lo que atañe esencialmente a una cosa no puede separarse de ella, mientras ella perdure.

Respondet ad argumenta Scotus, in *3, d. 1, q. 1,*[424] et Durandus, *d. <1>, q. 2,*[425] quod illa unio est relatio. Sed hoc falsum est, alias homo constitueretur per relationem, et effectus formalis formae esset relatio. Et praeterea unio humanitatis ad Verbum esset relatio. Quod ipsi inepte concedunt.

Caietanus, *1 p., q. 76, a. 1, circa ad 6,*[426] ait quod illa nec est substantia nec accidens, sed est "substantiam esse in substantia", quare in corruptione hominis desinit substantia esse in substantia; nulla tamen substantia desinit esse.

Sed contra. Nam hoc quod est "substantiam esse in substantia" est modus sub modo; modus autem habet rationem accidentis; ergo illa unio est accidens, et ita in morte hominis non amittitur nisi quoddam accidens.

Dicendum est ergo quod in morte hominis corrumpitur substantia, scilicet homo, manet tamen entitas quae erat homo; anima vero rationalis non amittitur, nec aliqua entitas illius, sed amittitur unio quam habebat ad corpus et informatio.

Quod si urgeas, quid est illa informatio, respondeo quod est causalitas ipsius formae, et ita amittit causalitatem suam, et manet causa non causans.

Quod si ulterius urgeas, an illa unio vel informatio sit substantia vel accidens, dico quod absolute neutrum est, sed est quid incomplete perti/nens ad genus substantiae, nempe actus a *P87v* substantia proveniens.

Ad confirmationem respondetur quod actu esse unitam corpori non convenit per se animae, id est, essentialiter, sed esse aptam ad [unionem vel] informationem; et hoc non potest separari ab illa. Potest tamen dici quod actualis unio convenit animae per se, quia non accidit illi omnino extrinsece, sed est proprius status illius secundum naturam suam —sicut lapidi [per se] convenit esse deorsum; tamen quae isto modo per se conveniunt, separari possunt ab eo cui conveniunt, illo manente. Qui modus potest dici per se, tamen impedibiliter.

Ex quo colliges differentiam inter animam et alias formas, quod in aliis unio est inseparabilis a forma, illa manente, in anima vero, separabilis. Quod non ideo est, ⌊quia⌋ unio haec sit aliis formis

750 1] 9 *S,* 2 *P.* 755 est *om. P.* 759 sub *S,* substantiae (!) *P.* 764 nec *S,* neque *P.* 765 et *add.* etiam *P.* 765 informatio *S,* informare *P.* 766 est *S,* sit *P.* 768 causans *add. in marg. a.m.*: Et nota quod idem dubium est circa generationem hominis. Eidem difficultati, eadem est solutio *S.* 769 ulterius *S,* ultra *P.* 771 incomplete *S,* incompletum *P.* 775 unionem vel *P, om. S.* 775 et *S,* sed *P.* 776 tamen *S,* autem *P.* 778 per se *P, om. S.* 778 esse *S,* tendere *P.* 779 separari *praem.* tamen *S* (*videtur iter.*). 779 eo *S,* illo *P.* 780 per se *add.* 2.° *P.* 782 inseparabilis *S,* non... separabilis *P.* 783 vero *add.* est *P.* 783 quia *P,* quod *S.*

[424] n. 3: o. c., t. 14, pp. 8 sq.

[425] *Sent.* III, d. 1, q. 2, nn. 7 sqq.: o. c., ff. 211v sq.—*Cfr. Ib.* d. 5, q. 2, n. 6 (f. 222, col. 1)

[426] *Comm. in S. Th. D. Thomae* (1 p., q. 76, a. 1) XXXVII

A estos argumentos responden Escoto, *3, d. 1, q. 1,* y Durando, *d. 1, q. 2,* que esa unión es una relación. Pero esto es falso, de lo contrario el hombre estaría constituido por una relación y el efecto formal de la forma sería una relación. Además, la unión de la humanidad con el Verbo sería una relación, afirmación que ellos conceden, pero sin razón.

Cayetano, *1 p., q. 76, a. 1, ad 6,* dice que esa unión ni es sustancia ni es accidente, sino que consiste en el "darse la sustancia en la sustancia". Cuando el hombre se desintegra, deja de darse la sustancia en la sustancia, pero ninguna sustancia desaparece.

Pero no es eso, porque ese darse la sustancia en la sustancia es un modo bajo su aspecto de modo. Ahora bien, el modo es esencialmente un accidente. Luego esa unión es un accidente y en ese caso lo único que se pierde cuando el hombre muere es un accidente.

Por tanto, tenemos que afirmar que cuando el hombre muere se desintegra la sustancia, esto es el hombre, pero perdura la entidad que era hombre. No se pierde el alma racional o alguna entidad de la misma, lo que se pierde es la unión que tenía con el cuerpo y su acción configurativa.

Si alguien insiste preguntando qué es esa acción configurativa, respondo que es la causalidad de la propia forma; pierde su propia causalidad y se queda en causa inactiva.

Si alguien sigue preguntando si esa unión o acción configurativa es sustancia o accidente, digo que en absoluto no es ni una cosa ni otra, sino que es algo que de una manera incompleta pertenece al género sustancial, esto es un acto que procede de la sustancia.

A la razón confirmativa respondemos que lo que atañe al alma de suyo, es decir esencialmente, no es el estar de hecho unida al cuerpo, sino el ser apta para la unión o acción configurativa. Esto es inseparable de ella. Se puede, no obstante, decir que la unión de hecho atañe de suyo al alma, porque no le viene de una manera absolutamente extrínseca, sino que es el estado propio que ella tiene por naturaleza, al igual que a la piedra le atañe de suyo estar abajo. Sin embargo, las cosas que atañen de suyo en esta forma, pueden separarse de aquél a quien atañen, quedando éste a salvo. A esta modalidad se la puede llamar esencial, pero con posibilidad de quedar suspendida.

Por aquí se ve la diferencia que existe entre el alma y las otras formas: en las otras formas la unión es inseparable de la forma, mientras ella perdura; en el alma es separable. Y esto no ocurre porque esta unión sea más intrínseca que en las otras formas; la explicación está

magis intrinseca, sed provenit ex imperfectione aliarum formarum, quae uniuntur materiae cum dependentia ab illa, et ideo ablata unione, statim / pereunt. Unde si Deus supernaturaliter suppleat illam dependentiam, *S53* possunt conservari aliae formae ablata unione.

26 Circa nonum argumentum est difficultas communis de anima separata a corpore, an sit violenta, et an naturaliter appetat corpus. Sed quia de statu animae separatae est nobis instituenda specialis *disputatio,* ultima in hac materia,[427] ideo pro nunc dicitur ad argumentum quod anima semel se/parata semper maneret separata, naturaliter loquendo, *P88* quia non posset ad corpus redire per naturam.

Est tamen advertendum quod anima non est tantum "quo aliud est", sed etiam "quod est", quia est subsistens; ideo non tantum habet pro fine informare, sed etiam esse et intelligere; et quia separata a corpore etiam adhuc intelligeret, ideo non prorsus frustraretur suo fine; tamen ex parte frustraretur, quia de facto in perpetuum maneret sine informatione corporis, nisi divina sapientia et virtute esset provisum de reunione animarum ad corpora in die resurrectionis, quae hac via procedendo etiam naturali lumine coniectari possit.

Fateor tamen quod anima separata non manet sine aliqua violentia, quia manet contra inclinationem naturalem; et nihilominus ille status, naturaliter loquendo, in perpetuum duraret. Maxima autem illa: "Nullum violentum, etc." explicatur a Caietano,[428] quod habet verum quando superest in natura via ad tollendam violentiam. Sed videtur petitio principii.

Ideo dici posset quod violentum stat dupliciter: aut propter contrarietatem, aut propter solam privationem; unde triplex status violentus imaginari potest: primus est quando aufertur aliquid debitum ex natura sua, ut status caecitatis, in quo nihil ponitur contra naturam, sed aufertur; secundus status violentiae est quando ponitur aliquid contra naturam, ut [quando] aer / frigefit; tertius status est utrumque comprehendens, *P88v* ut quando aqua fit calida, nam ponitur in ea calor et aufertur frigiditas, et utrumque est illi violentum.

---

786 53] *f. n. n. S.* 786 supernaturaliter *S,* supranaturaliter *P.* 786 dependentiam *add.* materiae *P.* 787 possunt *S,* poterunt *P.*

26 788 communis *om. P.* 788 de *S,* an *P.* 788 anima *add.* nostra *P.* 789 an[1] *om. P.* 796 etiam *S,* et *P.* 797 etiam *om. P.* 800 reunione S unione *P.* 800 animarum *S,* animae *P.* 800 quae *S,* qui *P.* 801 etiam *S,* et *P.* 801 lumine *add.* etiam *P.* 801 possit *S,* posset *P.* 804 in perpetuum *S,* semper *P.* 808 Ideo... dupliciter *S,* Respondeo perpetuum (!) sumi dupliciter P_2. 809 propter[2] SP_2, per P_1. 809 solam SP_1, *om.* P_2. 810-1 primus SP_1, 1[m] P_2. 811 ex SP_2, a P_1. 812 aufertur *add.* a re P_1P_2. 812-3 secundus status SP_1, 2.° P_2. 813 violentiae om. P_1P_2. 813 est SP_1, *om.* P_2. 814 quando P_2, cum SP_1. 815 quando SP_1, cum P_2. 815 nam SP_1, enim P_2.

---

[427] d. 14

[428] *Comm. in S. Th. D. Thomae* (1 p., q. 76, a. 1) XXXVIII

en la imperfección de las otras formas que se unen a la materia con dependencia de ella. Por eso, si desaparece la unión, en el mismo instante perecen. Si Dios supliese esa dependencia de una manera sobrenatural, también las otras formas podrían conservarse, aunque desapareciera la unión.

26 En el argumento noveno nos encontramos con la dificultad que nos plantea el alma al separarse del cuerpo: ¿está en situación violenta? ¿Reclama su unión con el cuerpo? Al alma en su estado de separación vamos a dedicar una *disputa* especial, la última de este tratado. Por eso, en este momento, sólo diremos, respondiendo al argumento, que el alma una vez separada perduraría siempre separada, dentro de un orden natural, porque no podría volver por vía natural al cuerpo.

Sin embargo, hay que notar que el alma no es sólo por lo que otro es, sino también lo que es, porque es subsistente. Su fin no es solamente configurar, sino también existir y entender. Y como separada del cuerpo seguiría también entendiendo, por eso no quedaría absolutamente frustrada en su fin. Quedaría, sin embargo, parcialmente frustrada, porque de hecho quedaría para siempre privada de su acción configurativa sobre el cuerpo, si la sabiduría y el poder divino no hubiera tomado la providencia de volver a unir las almas con sus cuerpos en el día de la resurrección. Por aquí se podría llegar a vislumbrar, incluso a la luz de la razón natural, el hecho de la resurrección.

No puedo menos que confesar que el alma en su estado de separación no queda sin un cierto grado de violencia, porque la situación en que queda es contraria a su inclinación natural, y, sin embargo, tal situación, en un orden natural, perduraría siempre. Aquel axioma: "Nada violento, etc.," lo explica Cayetano diciendo que es verdadero cuando no hay en la naturaleza un camino para eliminar la violencia. Pero esto parece una petición de principio.

Se podría decir que lo violento perdura de dos maneras: o por la lucha de los contrarios o por la sola privación. Cabe, pues, imaginar tres estados de violencia: el primero cuando se quita algo exigido por la propia naturaleza, como el estado de ceguera; en él hay un quitar, no un poner algo que sea contrario a la naturaleza. El segundo estado de violencia se da cuando se pone algo contrario a la naturaleza, como al enfriarse el aire. El tercer estado abarca los dos anteriores, como cuando el agua se vuelve cálida; se pone en ella calor y se le quita frigidez, y ambas cosas resultan violentas para el agua.

Quo supposito, dici posset quod quando status est violentus propter contrarietatem, aut propter positionem alicuius rei repugnantis, tunc talis status non potest esse perpetuus, quia inter contraria non potest esse diu pugna, et ideo non diu perseverant in eodem statu; quando vero [status] est primo modo, id est, propter solam carentiam [et privationem], tunc status bene potest esse perpetuus, quia a privatione mera ad habitum naturaliter non potest esse regressus; ut homo semel caecus, quamvis perpetuo duraret, maneret semper in illo statu. * Status igitur animae separatae esset violentus isto primo modo, quia illa nihil haberet sibi contrarium aut repugnans, sed tantum careret quadam perfectione sibi debita, et ideo posset esse perpetuus.

27 / *De origine animae rationalis.*—D e c i m u m argumentum petit ut explicemus originem animae et modum inceptionis eius. Quae res gravissima est et controversa. Habet enim dubium, an simul cum corpore incipiat, an vero antea fuerit. De qua re fuit sententia Pythagorae [429] asserentis animam non incipere simul cum corpore, sed fuisse antea in aliis corporibus, et transmigrare de corpore in corpus. Idem tenuerunt Platonici, ut refert Hieronymus, *epist. ad Marcellinum.* [430] Quod et colligitur ex *Timaeo* [431] Platonis, ubi / dicit a principio mundi fuisse creatas tot animas <quot> ⌊stellas⌋, nam singulis stellis singulae animae adaptantur; postea vero in corpora fuisse insertas. Et in *Phaedro* [432] et ⌈in⌉ *S53v* *P89*

817 Quo... quod SP_1, *om.* P_2. 817 quando *add.* ergo P_2. 818 aut SP_2, vel P_1. 818 propter positionem SP_2, *om.* P_1. 818 rei SP_1, *om.* P_2. 819 tunc SP_2, *om.* P_1. 819 perpetuus SP_2, perfectus (!) P_1. 819-20 non... diu SP_2, naturaliter statim sequitur P_1. 821 status P_1, *om.* SP_2. 821 propter SP_1, per P_2. 822 et privationem P_1, *om.* SP_2. 822 tunc *add.* ille P_1. 822 bene... esse SP_1, est P_2. 822 perpetuus SP_2, perfectus (!) P_1. 823 mera SP_2, *om.* P_1. 823 naturaliter SP_1, *om.* P_2. 824 semel SP_1, *om.* P_2. 825 Status *S*, si actus (!) *P*. 825 igitur *S*, ergo *P*.

27 831 vero *om. P*. 831 De... re *S*, in quo *P*. 831 fuit *add.* vetus *P*. 832 animam *S*, animas *P*. 832 de *S*, a *P*. 834 Hieronymus *praem.* D. *P*. 834 Quod *om. P*. 835 dicit *S*, ait *P*. 836 tot *om. P*. 836 quot] q, [=quam] *S*, sicut *P*. 836 stellas *P*, stellę *S*. 837 in... fuisse *S*, corporibus esse *P*. 837 insertas *add. in marg. a.m.*: Hanc sententiam tenuerunt multi Sancti: Hilarius [*De Trin.* X 22: PL 10, 359]. Quae dammatur in *Concilio Carthaginensi, sect. 8* (!) [*Carth. IV, quod dicitur,* c. 1: Msi. 3, 950 A. *Cfr.* Vigilius, *canones adv. Originem,* ex Iustiniani Imp. "*Libro adv. Originem*", 543. Synod. ἐνδη μοῦσα sub Menna Patr., a. 543, can. 1: Msi. IX, 533 A] et Clementina 1, *De Summa Trinitate* [*Cfr. supra not.* 402] et in *Concilio Bracarensi, can. 6* [Msi. IX, 775 B]. De hoc vide Sixtum, *lib. 5, annot. 189, 236* [o.c., t. II, pp. 629 sqq., 653], ubi multa refert ex Sanctis, specialiter ex Cyrillo [o.c., t. II, pp. 623 sqq.]. 837 Phaedro et *om. P*.

[429] Diels 21 B 7.—D. L. VIII 3

[430] *ep. 126 ad Marcellinum et Anapsychiam,* I 20: PL 22, 1085

[431] 41 d-42 d

[432] 248 c-249 b

* El párrafo "Ideo... statu" [808-824] se repite en el Ms. *P* en el f. 352 [351 *P*], al tratar sobre la *q. De anima separata.* Como el Ms. *S* no trata de este asunto en la d. 14 *De anima separata,* consignamos ahora las variantes correspondientes a este párrafo tal y como se encuentran en el f. <352>, lin. 9 sqq., indicando su procedencia con la sigla P_2 [*Cfr.* Introducción: El Manuscrito de Pavia, pp. LIII sqq.].

Supuesto lo dicho, se podría decir que cuando el estado de violencia lo es por lucha de sus contrarios o por posición de algo contrario a la cosa, entonces ese estado no puede ser duradero, porque entre contrarios no puede haber lucha por mucho tiempo y por eso no perduran mucho tiempo en un mismo estado. Cuando se trata del primer estado, esto es, por razón solamente de carencia y privación, tal estado bien puede ser perpetuamente duradero, porque no es posible de modo natural el paso desde la mera privación a la normalidad. El hombre una vez ciego, aunque perdurase perpetuamente, siempre permanecería en ese estado. Este primer modo de violencia es el que tiene el alma en su estado de separación. No tendría nada que le fuese contrario o repelente, sino solamente carecería de una determinada perfección que le es debida. Podría, pues, tal estado ser perpetuamente duradero.

27 *Sobre el origen del alma racional.*—El argumento décimo exige que expliquemos el origen del alma y el modo de su comienzo. Es cuestión de suma gravedad y controvertida. Está la duda de si comienza a existir a una con el cuerpo o existía ya con anterioridad. Sobre este particular es célebre la opinión de Pitágoras. Afirma que el alma no comienza a existir a una con el cuerpo, sino que existió antes en otros cuerpos y va trasmigrando de cuerpo en cuerpo. Lo mismo sostuvieron los platónicos, como refiere Jerónimo, *Epist. ad Marcellinum,* y se desprende también de aquel pasaje de Platón en el *Timeo,* donde dice que al comienzo del mundo fueron creadas tantas almas cuantas estrellas, pues cada estrella tiene asignada su correspondiente alma, pero después fueron introducidas en los cuerpos. En el *Fedro* y en el *Fedón*

Phaedone[433] ait quod post mortem animae iudicantur, et quae gravissime deliquerunt et factae sunt incurabiles in Tartarum includuntur perpetuo; quae vero deliquerunt, sed curabiles sunt, purgantur iuxta delictorum mensuram; postea vero revocantur in corpora, et per varios circuitus in ipsis deferuntur, donec ita se gerant ut mereantur pervolare ad locum caelestem, vel certe incurabiles reddantur et mittantur in Tartarum. Refert Vives, *12 De civitate, cap. 20,*[434] Eusebius, ⌊*lib.*⌋ *11 De praeparatione evangelica, cap. <27>.*[435] Hanc etiam sententiam, scilicet animam fuisse ante corpora, sequuntur Platonici, ut Iamblicus,[436] Porphyrius,[437] Proclus[438] et Plotinus.[439] Et idem tenuit Ioannes, episcopus Hierosolymitanus, ut Hieronymus refert,[440] et Rufinus, ut idem Hieronymus refert, *Apologia contra Rufinum.*[441] Idem Gregorius Nyssenus, *lib. 2 suae <Philosophiæ>, cap. 16,*[442] quod tamen videtur retractasse, *lib. De creatione hominis, cap. 29* et *30.*[443] Augustinus etiam, *lib. 7 Genesis ad litteram, cap. 24,*[444] et *lib. 10, cap. 7,*[445] videtur id dicere de anima Adae, quod fuerit ante suum corpus; quem tamen D. Thomas exponit, *1 p., q. <90>, a. 4,*[446] quod loquitur dubitative. Est etiam celebris error Originis, *lib. 1 Peri Archon, cap. 7,*[447] et *lib. 2, cap. 3, 6* et *8.*[448] Hic asseruit animas hominum esse Angelos qui peccaverunt, qui in poenam peccati detrusi sunt in corpora. Tandem Averroes,[449] et qui ponunt unum intellectum in omnibus hominibus, aut principium intelligendi non esse unam animam, sed intelligentiam aliquam assis-

---

838 Phaedone *S,* Phenode (*sic*) *P.* 839 includuntur *S,* detruduntur *P.* 840 sed *S,* et *P.* 840 iuxta *S,* secundum *P.* 842 ipsis... mereantur *S,* ipsa deferuntur, ut ita se gerant donec mereantur *P.* 842-3 pervolare... caelestem *S,* advolare in caelum *P.* 843-4 et... Tartarum *om. P.* 844 Refert *S,* docet *praem.* et alia similia quae *P.* 844 lib. *P,* cap. *S.* 845 27] 20 *SP.* 845 sententiam *add. in marg. a.m.:* Hic error tribuitur Origini, *2 Peri Archon, cap. 9* [*Cfr. not.* 447], et alibi [*Cfr. not.* 448]. 845 scilicet *om. P.* 846 animam fuisse *S,* animas esse *P.* 846 ut *S,* et *P.* 846 Iamblicus *om. P.* 848 refert *praem.* supra *P.* 849 Rufinum *add.* lib. 1 *P.* 850 philosophiae] Theologiae *SP.* 853 fuerit *S,* fuit *P.* 853 tamen *om. P.* 854 90] 94 *SP.* 854 quod *S,* qui *P.* 855 Originis *add. in marg. a.m.*: Origenes. Hanc sententiam Originis videtur referre D. Thomas, *2 Contra Gentes, cap. 83 S.* 855 cap.² *om. P.* 856 peccaverunt *S,* poenas afferebant in corpore *P.* 857 corpora *add. in marg. a.m.*: Iste [Origines] etiam possuit animas et Angelos esse corporeos, et [*iter. S*] animas et Angelos esse eiusdem speciei: *1 Peri Archon, c. 5 et 8* (!), *tomo 4* [cap. 5, nn. 1 sqq.: PG 11, 157 sqq.]. 857 Tandem *S,* tamen *P.* 858 et *add.* omnes *P.* 858 intellectum *add.* aut formam *P.* 858-60 in... nobis *om. P.*

---

[433] 114 c-d

[434] O. c., p. 381 A sq.

[435] PG 21, 918 sqq.

[436] *Cfr. De mysteriis, cap. de int. et anima*: o. c., pp. 12-15

[437] *Cfr. De occassionibus* (in: M. Ficini opera, Basileae 1561, t. II, p. 1929)

[438] *Cfr. Elementa*: o. c., ff. 5 sq.; *Cfr. Ib.* prop. LXXI, f. 45ᵛ; *Cfr.* o. c. (ed. Dodds) p. 16: Πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀσώματόν ἐστιν.

[439] *Enn.* IV 3, 9

[440] *Contra Ioannem Hieros.*, 16-20: PL 23, 384 sq. 387

[441] *Apol. adv. lib. Rufini* II 8 sq.: PL 23, 449 sqq.

[442] Ps. Greg. Nyss. *Cfr.* Nemesius, *De nat. hom.*, cap. 2: PG 40, 552. 569. 572 sq.

[443] PG 44, 236-240. *Cfr. supra not.* 442

[444] PL 34, 368. *Cfr. Ib.* c. 28: PL 34, 370

[445] X 7, 12: PL 34, 413

[446] Utrum anima humana fuerit producta ante corpus

[447] PG 11, 173 sq.—*Cfr. Ib.* 180

[448] PG 11, 191 sq. (cap. 3).—11, 213 (cap. 6).—11, 220 sqq. (cap. 8)

[449] *De an.* III, comm. 5: o. c., f. xciijᵛ sqq.—O. c. (ed. Crawford) *Cfr. not.* 406

dice que después de la muerte las almas son sometidas a juicio. Las que han pecado gravísimamente y se han vuelto incurables son encerradas para siempre en el tártaro. Las que han pecado, pero son curables, son purificadas según la medida de sus delitos y después son devueltas a los cuerpos y transportadas en ellos durante varios períodos hasta que se comporten de tal manera que merezcan volar a la mansión celeste, si es que no se vuelven incurables y son arrojadas al tártaro. La referencia es de Vives, *12 De civitate, cap. 20,* y Eusebio, *11 De praeparatione evangelica, cap. 27.* Esta opinión, a saber, que el alma existió con anterioridad a los cuerpos la siguen también los platónicos, como Yámblico, Porfirio, Proclo y Plotino. También la sostuvo Juan, obispo de Jerusalén, según refiere Jerónimo; y Rufino, como el mismo Jerónimo refiere, *Apologia contra Rufinum.* Igualmente Gregorio Niseno, *Philosophia, 2, cap. 16,* pero, según parece, se retractó, *De creatione hominis, cap. 29* y *30.* Agustín, *7 Genesis ad litteram, cap. 24*; y *10, cap. 7,* parece afirmar del alma de Adán que existió con anterioridad a su cuerpo; pero Santo Tomás, al exponer a este autor, *1 p., q. 90, a. 4,* dice que se expresa con ambigüedad. Es también célebre el error en que incurrió Orígenes, *Peri Archon, 1, cap. 7*; y *2, cap. 3, 6* y *8.* Afirmó que las almas de los hombres son ángeles que pecaron y en castigo de su pecado fueron arrojados a los cuerpos. Finalmente, Averroes y cuantos ponen un solo entendimiento para todos los hombres o dicen que el principio intelectivo no es el alma sin más, sino una cierta inteligencia que

tentem nobis. Omnes hi ponunt principium intellectivum / hominis esse *P89v* ante corporis formationem.

28 Sed contra haec omnia pugnat catholica fides, asserens animam simul fieri cum homine. Est definita haec veritas [in] Concilio Bracarensi I, *can. 6,*[450] contra Priscillianistas, et in VI Synodo, *act. 11,*[451] et in *ep. Sophronii.*[452] Idem Leo, Papa, *ep. 71,* (!) *cap. 10* et *11*;[453] et *ep.* *<93> ad <Turibium> episcopum,*[454] et *ep. 11 ad Iulianum / episco-* *S54* *pum.*[455] Idem Hieronymus, supra;[456] Damascenus, *lib. <2>, cap.* *<12>*;[457] Cyrillus[458] in id Ioannis: "Qui illuminat omnem hominem, etc.".[459] Vide D. Thomam, *2 Contra Gentes, cap. 83* et *84,* et in *1 p., q. 47, a. 2,* et [*q.*] *90, a. 4.*

29 Et r a t i o philosophica est, quia cum anima sit vera forma, debet incipere simul cum toto, quia cum propter illud creetur, non debet creari donec exerceat suum finem, qui est informare.

Quam rationem et conclusionem simul docuit Aristoteles, *12 Metaphysicae, tx. 16,*[460] ubi ait efficientem causam praecedere tempore suum effectum, formalem vero minime; et expressam mentionem facit de anima rationali.

Quae ratio explicatur a l i t e r : Nam unaquaeque res cum primo creatur a Deo, debet creari in optimo statu et illi maxime debito secundum naturam suam; huiusmodi autem status animae est status in corpore; ergo non creatur nisi in illo.

I t e m , sicut anima ordinatur ad corpus, ita diversae animae ordinantur ad diversa corpora, quibus coaptantur; [ergo] non fiunt nisi in ipsis corporibus diversis.

---

860 hi *S,* ii *P.*

28 862 haec *S,* hoc *P.* 862 omnia *om. P.* 862 pugnat *add.* vera *P.* 862 catholica] chatolica *S, om. P.* 862 fides *add.* nostra *P.* 863 Est... veritas *S,* hoc est definitum *P.* 866 93] 91 *S,* 41 *P.* 866 Turribium] Thoribium *S,* Toribium *P.* 866 54] 52 *S.* 867 supra *add.* citatus *P.* 867 2] 3 *S, add.* De fide orthodoxa *P.* 868 12] 5 *SP.* 868 id *S,* illud *P.* 869 in *om P.*

29 871 Et *om. P.* 871 philosophica] phi[a] *S,* physica *P.* 871 simul *om. P.* 879 primo *S,* primum *P.* 880-1 status... corpore *S,* statum habet anima dum informat corpus *P.* 883 coaptantur *S,* coarctantur *P.* 883 ergo *P,* quae *S.* 884 in *S,* cum *P.* 884 ipsis *S,* iis *P.*

---

[450] Conc. Bracarense II (I): Msi IX, 775 B

[451] Constantinopolitanum III: Msi XI, 491 C-D

[452] *Ib.*

[453] *ep.* 71 [?] *Cfr. ep. 15*: PL 54, 684 sqq. *Cfr. infra not.* 454.473

[454] nunc *ep.* 15 (ante ed. Quesnell, *ep.* 93): PL 54, 682. 684 sq. *Cfr. infra not.* 473

[455] nunc *ep.* 35 [ante ed. Quesnell, 11; ed. Quesnell, 25], cap. 3: PL 54, 807: "animam Christi non praeexistisse corpori".

[456] *Cfr. supra not.* 440. 441

[457] *De fide orthodoxa,* lib. 2, cap. 12: PG 94, 922.

[458] *In Ioannem,* lib. 1, cap. 9: PG 73, 124 sqq.

[459] *Io* 1,9

[460] 1070 a 21 sq.

nos presta su asistencia. Todos éstos sostienen que el principio intelectivo del hombre existe con anterioridad a la formación del cuerpo.

28 Todo esto está en contradicción con la fe católica que afirma que el alma es creada a una con el hombre. Es ésta una verdad definida en el Concilio I de Braga, *can. 6,* contra los priscilianistas y en el Sínodo VI, *act. 11*; y en *Ep. Sophronii.* Asimismo el Papa León, *ep. 71, cap. 10* y *11*; *ep. 93 ad Turribium ep.*; *ep. 11 ad Iulianum episcopum*; Jerónimo en el pasaje citado, Damasceno, *lib. 2, cap. 12,* San Cirilo en su comentario a aquellas palabras de Juan: "El que ilumina a todo hombre, etc.". Puede consultarse a Santo Tomás, *2 Contra Gentes, cap. 83* y *84*; y *1 p., q. 47, a. 2* y *q. 90, a. 4.*

29 La razón filosófica es ésta: El alma, por ser verdadera forma, ha de comenzar a existir a una con el todo, pues al ser creada en razón de él, no debe crearse hasta que cumpla su fin, que es configurar.

A esta razón y conclusión llega Aristóteles, *12 Metaphysicae, text. 16,* cuando dice que la causa eficiente precede en el tiempo a su efecto, pero la causa formal en absoluto. Y menciona expresamente el alma racional.

Una nueva explicación de esta razón es que cualquier cosa, en el momento de ser creada por Dios, debe ser creada en el mejor estado posible y desde luego en aquel estado que reclama con la mayor urgencia su propia naturaleza. Ahora bien, el estado del alma que cumple estas condiciones es su estado de unión con el cuerpo. Luego no es creada si no es en unión con él.

Asimismo, al igual que el alma está ordenada al cuerpo, las diversas almas están ordenadas a los diversos cuerpos en un mutuo acoplamiento. Luego no son creadas si no es en unión con esos mismos cuerpos diversos.

Item, si <animae essent> prius corpore, infuderentur in <corpus> cum omnibus speciebus et scientiis quas separatae ha/berent; **P90** hoc autem est contra experientiam.

In fide etiam est alia ratio, quia anima extra corpus non habet alium statum nisi in caelo, vel in purgatorio, vel in inferno, aut limbo; animae autem quae essent ante corpora non sunt in aliquo istorum locorum, nam secundum fidem haec loca sunt destinata ad recipiendas animas ⌊decendentes⌋ a corporibus secundum diversos status earum.

Item, tales animae vel essent in statu merendi, vel iam in termino; primum est contra fidem, quia extra corpus non habet anima statum merendi; si autem iam sunt in termino, ergo iam habent merita vel demerita; ergo iam fuerunt in corporibus; ergo nulla est anima separata quae prius non fuerit in corpore.

30 Ex hoc dubio solvitur aliud, scilicet non esse transmigrationem animarum a corpore in corpus, sed unicuique corpori suam deberi animam. Unde tot sunt animae ⌊quot⌋ fuerunt homines a principio mundi usque modo.

Et patet ex dictis, quia unaquaeque anima coaptatur suo corpori et simul incipit esse cum illo.

Item, quia impossibile est quod individua diversa simul vel successive existentia constituantur propter eamdem formam; tot ergo producuntur animae quot fiunt homines; et tot postea manent separatae et distinctae quot homines moriuntur; nec fieri potest ut omnes postea in unum confluant, ut aliqui haeretici putant, ⌊aut⌋ vero quod convertantur in daemones aut angelos, ut putavit Tertullianus, quem refert Augustinus, / *lib. De haeresibus, cap. 86.* [461] Nam cum illae **S54v P** animae inter se distinguantur numero, et ab Angelis specie, non possunt ad invicem transmutari; sunt ergo tot animae quot homines hactenus fuerunt.

Quae est veritas definita [in] Concilio Lateranensi [V] sub Leone X, *sess. 8,* [462] et Concilio VI, Constantinopolitano [III], *act. 11.* [463]

---

885 animae essent] anima esset *SP*. 885 corpore *S*, quam corpus *P*. 885 infunderentur *S*, infunderetur *P*. 885-6 in corpus *om. P*. 886 corpus] corpore *S*. 886 omnibus *om. P*. 886 separatae haberent *S*, separata haberet *P*. 889 nisi *add.* vel *P*. 889 vel in^1 *om. P*. 889 in^2 *om. P*. 890 limbo] nimbo *S*, lymbo *P*. 891 destinata *S*, distincta (!) *P*. 892 decedentes *P*, dicidentes (!) *S*. 894 iam *om. P*. 896 statum *S*, tempus *P*. 896 autem *S*, ergo *P*.

30 899 solvitur *S*, resolvitur *P*. 901 quot *P*, quod (!) *S*. 903 quia *S*, nam *P*. 903 coaptatur *S*, adaptatur *P*. 905 impossibile *S*, iam possibile (!) *P*. 905 quod *S*, ut *P*. 906 propter *S*, per *P*. 906 eamdem *add.* numero *P*. 907 producuntur *S*, creantur *P*. 908 nec *add.* enim *P*. 909 omnes *S*, homines *P*. 909 aliqui *om. P*. 909 putant *S*, aiunt *P*. 909 aut *P*, at (!) *S*. 915 Quae... definita *S*, Quod est definitum *P*. 916 et *om. P*. 916 act. 11 *S*, ss^e 10 *P*.

---

[461] CChL 46, 338 sq. (PL 42, 46 sq.)

[462] Msi XXXII, 842 B

[463] *in ep. Sophronii*: Msi XI, 491 D sq.

Asimismo, si las almas existiesen antes que el cuerpo, se infundirían en el cuerpo con todas las especies y con toda la ciencia que tuviesen en su estado de separación. Pero esto contradice a la experiencia.

En el terreno de la fe encontramos otra razón: El alma fuera del cuerpo no tiene más estado que el del cielo, el del purgatorio, el del infierno o el del limbo. Ahora bien, las almas que existiesen con anterioridad a sus cuerpos no se hallan en ninguno de esos lugares, porque, como nos enseña la fe, estos lugares están destinados a recibir a las almas que se separan de los cuerpos con arreglo a los diversos estados en que ellas se encuentren.

Asimismo, dichas almas o estarían en situación de merecer o habrían llegado ya a su término. Lo primero va contra la fe, porque fuera del cuerpo no está el alma en estado de merecer. Pero si ya han llegado a su término, ya tienen en su haber los méritos o deméritos y, por tanto, ya existieron en sus cuerpos. Luego no existe ningún alma en estado de separación que no haya estado antes en el cuerpo.

30 Resuelta esta duda, queda resuelta la otra: No hay transmigración de las almas de cuerpo en cuerpo, sino que cada cuerpo reclama su propia alma. Hay tantas almas cuantos hombres han existido desde el comienzo del mundo hasta ahora.

La razón es clara por lo que llevamos dicho: Cada alma está acoplada a su respectivo cuerpo y comienza a existir a una con él.

Asimismo, es imposible que individuos diversos, que existen a un mismo tiempo o en tiempos sucesivos, estén constituidos por una misma forma. Se crean tantas almas cuantos hombres, y tantas son las que después perduran en estado de separación y distintas entre sí cuantos son los hombres que mueren. Es imposible que todas ellas coincidan después en unidad de ser, como piensan algunos herejes, o que se conviertan en demonios o ángeles, como pensó Tertuliano, según nos refiere San Agustín, *De haeresibus, cap. 86*. La razón es que como dichas almas son numéricamente distintas entre sí y específicamente distintas de los ángeles, es imposible en ellas una transmutación de unas a otras. Existen, pues, tantas almas cuantos hombres han existido hasta ahora.

Es ésta una verdad de fe definida en el Concilio Laterano IV, *ses. 8,* presidido por León X, y en el Concilio VI, III de Constantinopla,

Et facit illud *Psalmi*: "Qui finxit singillatim corda eorum."[464] Et *Ez 18*:[465] "Omnes animae, meae sunt; sicut anima patris, ita et anima filii"; et [rursus]: "anima quae peccaverit, ipsa morietur". Et passim in Sacra Scriptura legitur distinctio in animabus hominum qui deciderunt, ut *Lc 16*[466] de anima Lazari et divitis; et illud: "Descendam ad filium meum";[467] et illud: "Deus Abraham, Isaac et Iacob."[468] Item: In die iudicii omnes homines creati resurgent, "ut unusquisque referat ... prout gessit" in corpore.[469] Habent ergo homines animas distinctas. Unde hic est consensus communis Ecclesiae.

31 *An anima rationalis educatur de potentia materiae.—Utrum anima sit de substantia Dei*: *D. Thomas, 1 p., q. 90, a. 1.*— Sed tunc occurrit dubium: Si animae incipiunt cum corporibus, quomodo et per quam actionem?

Quidam haeretici dixerunt animam esse de substantia Dei, seu partem substantiae Dei, unde non dicebant animam produci, sed quasi dividi de substantia Dei. Tenuerunt Manichaei et Priscillianistae, ut refert Augustinus, *lib. De origine animae*,[470] et *<lib.> De haeresibus, cap. <70>*.[471] Quae tamen sententia stultissima est, etiam in ratione naturali, quia substantia Dei non habet partes, nec est adeo imperfecta, ut dividi possit et informare corpora.

Damnatur hoc [in] Concilio Bracarensi I, / *can. 5*,[472] et a Leone, **P91**
Papa, *ep. 71, cap. 5*.[473] Augustinus, supra,[474] et *ep. 28* et *157*;[475] Chrysostomus, *homil. 13 Super Genesim*;[476] et Augustinus Eugubinus, *lib. 9, cap. 8*,[477] refert haec verba ex Trismegisto ad Asclepium: "Mens non est abscissa ex Dei substantia, sed quasi explicata, sicut solis lumen."

Alii dixerunt animam fieri per eductionem de potentia materiae. Quod insinuat saepe D. Augustinus, quod ipse dicit animam fieri

---

917 illud *om. P.* 917 finxit *S*, fingit *P.* 919 rursus *P, om. S.* 920 hominum *S*, omnibus *P.* 920 qui *S*, quae *P.* 923-4 referat prout *S*, formetur secundum quod *P.* 924 homines *om. P.* 925 Unde *S*, et *P.* 925 consensus *S*, sensus *P.* 925 communis *S*, totius *P.*

31 927 Sed tunc *S*, tertium *P.* 928 corporibus *S*, corpore *P.* 930 haeretici *in marg. S.* 931 unde... dicebant *iter. S.* 932 de *S*, a *P.* 933 lib.[1] *add.* 6 (!) *S.* 933 lib.[2]] 1 *SP.* 934 70] 24 *SP.* 934 tamen *om. P.* 939 Eugubinus *S*, Egugubinus (!) *P.* 940 Asclepium *S*, Alipium (!) *P.* 942 dixerunt *S*, dicunt *P.* 943 dicit *S*, vocat *P.*

---

[464] *Ps* 32,15
[465] *Ez* 18,4
[466] *Lc* 16,22-31
[467] *Gen* 37,35
[468] *Ex* 3,6
[469] *2 Cor* 5,10
[470] = *De an. et eius origine*, III, cap. 3 sq.: PL 44, 512 sq.
[471] LXX 1, 7 sq.: CChL 46, 333 (PL 42, 44)
[472] Con. Bracarense II (I): Msi IX, 775 B
[473] *ep. 71* (?) *Cfr. ep.* 15 *ad Turribium ep. de Priscillianistarum erroribus*, c. 5 [ante ed. Quesnell, *ep.* 93]: PL 54, 682 sq. *Cfr. supra not.* 453. 454
[474] *Cfr. supra not.* 470. 471
[475] [nunc] *ep.* 166 [antea 28] *ad Hier.*, cap. 2: PL 33, 721 sqq.—[nunc] *ep.* 190 [antea 157] *ad Optatum*, cap. 1: PL 33, 857 sq.
[476] nn. 2 sqq: PG 53, 106-110
[477] O. c., t. 3, f. 169 A

act. 11. Lo afirma el psalmista: "Él fue quien modeló los corazones de cada uno". Y aquel otro pasaje de *Ezequiel 18*: "Todas las almas son mías, tanto el alma del padre como la del hijo"; como también: "El alma que haya pecado, ella misma en persona morirá". Son frecuentes los lugares de la Sagrada Escritura en los que se encuentra una distinción entre las almas de los hombres que murieron. Por ejemplo, al hablar del alma de Lázaro y del rico en *Io 16.* Y aquel pasaje: "Bajaré a donde está mi hijo". Y aquel otro: " "El Dios de Abrahán, Isaac y Jacob". Igualmente: En el día del juicio todos los hombres creados resucitarán "para dar cuenta según se haya portado cada uno mientras tenía este cuerpo". Los hombres, por tanto, tienen almas distintas. Éste es el sentir general de la Iglesia.

30 *¿Es educida el alma racional de la capacidad potencial de la materia? ¿Pertenece el alma a la sustancia divina? Santo Tomás: 1 p., q. 90, q. 1.*—Una dificultad nos sale al paso: Si las almas comienzan a existir con los cuerpos, ¿en qué forma y a través de qué acción ocurre esto?

Hubo herejes que afirmaron que el alma pertenece a la sustancia divina, o sea que es una parte de la sustancia divina. El alma no se produce, sino que se separa, por decirlo así, de la sustancia divina. Sostuvieron esta tesis los maniqueos y los priscilianistas, según refiere San Agustín, *De origine animae*; *De haeresibus, cap. 70.* Pero es absolutamente necia esta opinión, incluso sin salirse del ámbito de la razón natural. La sustancia divina no tiene partes ni existe en ella semejante imperfección como para poder dividirse en partes y configurar a los cuerpos.

Esta tesis está condenada por el Concilio I de Braga, *can. 5,* y por el Papa León, *ep. 71, cap. 5.* Agustín, en el pasaje citado y en *ep. 28* y *157,* Crisóstomo, *Hom. 13 Super Genesim.* Agustín Eugubino, *lib. 9, cap. 8,* refiere estas palabras tomadas de Trismegisto a Asclepio: "La mente no está desgajada de la sustancia divina, sino desplegada, por así decir, como la luz del sol".

Otros afirmaron que el alma se produce por educción de la capacidad potencial de la materia. Lo deja entrever frecuentemente

ex traduce, ut *ep. 28 ad Hieronymum,*[478] et *ep. 157 ad Optatum*[479] et ⌊toto⌋ *lib. 10 Super Genesim,* et praecipue *cap. 21, 22* et *23,*[480] et *1 Retractationum, cap. 1,*[481] et *lib. 3 De baptismo parvulorum, cap. 10.*[482] Pro quo facit illud *Gen 2,*[483] ubi dicitur quod Deus produxit Evam de costa Adae; et *Gen 46*[484] dicitur: "Istae sunt omnes animae quae... egressae sunt de femore Iacob." Item, quia alias homo non generaret hominem.

32 Nihilominus est res certissima, et fere de fide, animam fieri per creationem, et oppositum, ut minimum, esset erroneum, ut testatur D. Hieronymus, *ep. ad / Pammachium,*[485] et *Apologia contra Rufinum,* *S55* *lib. 2,*[486] Idem D. Augustinus, *De spiritu et anima* —si eius est opus—, *cap. 14,*[487] et *De ecclesiasticis dogmatibus,*[488] et *lib. De haeresibus, cap. 81.*[489] Nec credendum est D. Augustinum sensisse animam fieri cum dependentia a materia, cum aperte demonstraverit illam esse immortalem, sed citatis locis disputative tantum loquitur de productione illius.

Veritas tamen est quod creatur. Quod colligitur ex illo *Eccle, ultimo*:[490] "Et / spiritus redeat ad (dominum) Deum suum, qui dedit *P91v* illum"; ubi aperte docet animam creari a Deo. Quod ibi D. Hieronymus[491] et sancti alii annotant. Facit etiam illud *Genesis*: "Et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.",[492] et illud *Ps 32*:[493] "Qui fingit singillatim corda eorum". Quod de animabus sancti intelligunt. De qua re latius Hieronymus, *ep. ad Marcellinum,*[494] quae est *27* inter epistulas Augustini; et D. Thomas, *1 p., q. 90.*

33 Et r a t i o hoc convincens est: Quia anima non fit concurrente materia, cum ostensum sit esse immaterialem; ergo non educitur de potentia materiae; ergo creatur. Utraque consequentia patet ex dictis.[495]

---

944 ex traduce *S,* extra Dei esse (!) *P.* 944 ut *S,* et *P.* 944 28 *S,* 18 *P.* 944 ad¹ *add.* D. P. 945 toto *P,* solo *S.* 946 Parvulorum *om. P.*

32 951 Nihilominus *add.* tamen *P.* 953 55] 53 *S.* 954 lib. 2 *add. in marg. a. m.*: Lege dictum Socratis, fol. 35 [*Cfr.* d. 2, q. 3, lin. 525. 596]. 954 *D. om. P.* 954 eius *S,* illius *P.* 956 Nec *S,* neque *P.* 958 citatis *S,* praedictis *P.* 958 productione *S,* modo productionis *P.* 960 redeat *S,* videat (!) *P.* 962 alii *om. P.* 962 Facit *praem.* Et *P.* 963 faciem *om. P.* 963 eius *S,* eum *P.* 965 latius *S,* late *P.* 965 est *add.* epistola *P.* 965 27 *S,* 16 *P.*

33 967 ratio *add.* evidens et *P.* 967 hoc *om. P.* 969 dictis *add.* 1 Physicorum *P.*

---

[478] [nunc] *ep.* 166 [antea 28] *ad Hier.,* cap. 3 sq.: PL 33, 723 sqq.

[479] [nunc] *ep.* 190 [antea 157], cap. 4 sq.: PL 33, 861 sqq.

[480] PL 34, 425 sq.

[481] n. 3: PL 32, 587 (*Cfr. Contra Acad.* II 2, 7)

[482] = *De peccatorum meritis et remissione*: PL 44, 196

[483] *Gen* 2,21

[484] *Gen* 46,26

[485] *Cfr. supra not.* 304

[486] *Apol. contra libros Rufini*: *Cfr. supra not.* 441

[487] Ps. Aug.: PL 40, 789 sq.

[488] Ps. Aug., cap. 14: PL 42, 1216 (Tribuitur Gennadio de Marseille)

[489] LXXXI 6-10: CChL 46, 336 (PL 42, 45)

[490] *Eccle* 12,7

[491] *Comm. in Eccl.* XII 6, 8: CChL 72, 272-276 (PL 23, 1169)

[492] *Gen* 2,7

[493] *Ps* 32,15

[494] *olim* Aug. *Cfr. ep.* 165 (*olim* 27): PL 33, 718 sqq. —*ep.* 126 *ad Marcellinum,* 1: PL 22, 1085 sq.

[495] *Cfr.* d. 1, q. 1; d. 2, q. 3 (passim)

Agustín, *ep. 28 ad Hieronymum*; y *ep. 157 ad Optatum*; en todo el *lib. 10 Super Genesim,* sobre todo *cap. 21, 22 y 23*; *1 Retractationum, cap. 1*; *De baptismo parvulorum, lib. 3, cap. 10,* cuando dice que el alma es producida por generación. Y aduce aquel pasaje del *Génesis 2* en que se dice que Dios creó a Eva de la costilla de Adán. Y en el mismo *Génesis 46*: "Éstas son todas las almas que han salido del muslo de Jacob". De no ser así, el hombre no engendraría al hombre.

32 No obstante, es absolutamente cierto y casi de fe que el alma es producida por creación. La proposición opuesta sería, por lo menos, errónea, como prueba San Jerónimo, *ep. ad Pammachium*; *Apol. contra Rufinum, lib. 2.* Por lo demás, también San Agustín lo afirma en su obra *De spiritu et anima. cap. 14* —si es que es suya—; *De eccl. dogmatibus*; *De haeres., cap. 81.* No es de creer que haya sostenido que el alma es producida con dependencia de la materia, puesto que demostró abiertamente que es inmortal. En los pasajes arriba citados lo que hace es someter a discusión el origen del alma.

Pero la verdad es ésta: Que el alma es creada. Se desprende de aquel pasaje de la Escritura, *Eccle 12*: "Vuelva el espíritu al Señor su Dios que lo creó". Aquí se enseña claramente que el alma es creada por Dios. Así lo hacen notar San Jerónimo y otros santos. Tiene también valor probativo aquel pasaje del *Génesis*: "Sopló sobre su rostro un aliento de vida". Y el del salmista, *Ps 32*: "Él es quien modela los corazones de cada uno". Todos los santos lo entienden referido a las almas. Sobre esta cuestión habla ampliamente Jerónimo en su *ep. ad Marcellinum,* que es la *27* entre las cartas de Agustín; también Santo Tomás, *1 p., q. 90.*

33 Una razón poderosa es que el alma se produce sin el concurso de la materia, puesto que, como quedó demostrado, es inmaterial; no es, pues, educida de la capacidad potencial de la materia. Luego es creada. Una y otra consecuencia son claras por lo que llevamos dicho.

Unde philosophi etiam multi hanc veritatem cognoverunt. De quo multa refert Augustinus Eugubinus, *lib. 9, cap. 5*: [496] Asclepius, theologus chaldaeus, sic inquit: "Deo undequaque incorruptibili et patri nostrorum animorum ab omni lingua et voce gratiarum actionem referri convenit." Plato in *Timaeo* [497] inquit Supremum Deum animum creasse. Et *cap. 8* [498] refert ex Trismegisto verba quae supra [499] dicta sunt; et ex Pythagora: "Animi origo a Deo est"; et chaldaicum oraculum, quod sic habeat: "⌊Accelerare⌋ opus est te ad lucem et patris splendorem unde tibi est animus missus, multa indutus mente." Quod explicans ⌊Psellus⌋ philosophus inquit: "Non ex hominibus accepit substantiam anima ⌊neque⌋ corporeis subsistit temperamentis, sed a Deo / superne *P92* habuit esse, ad ⌊illum⌋ etiam convertatur oportet [et] ad lumen divinum faciat ascensum." Cicero etiam in *Tusculana*: [500] "⌊Animorum⌋ —inquit— in terris nulla origo inveniri potest; nihil [enim] est in animis mixtum atque concretum, etc." Et *3 De officiis*: [501] "Mente —inquit— nihil dedit Deus homini ipsi divinius." Et *1 De legibus*: [502] "Animus est ingeneratus a deo." Et *lib. De universitate*: [503] "Animus est rationis compos, quo nihil ab optimo et sapientissimo genitore melius est procreatum." Aristoteles etiam *2 De partibus animalium,* [504] hanc veritatem testatus est, cum dixit animam rationalem venire "de foris". Unde Scotus, in *4, d. 43, q. 2, a. 2,* [505] ait quod secundum Aristotelem anima rationalis accepit esse immediate a Deo. De quo late Niphus, *tract. De immortalitate animae* / [*cap.*] *49* et *51.* [506] *S55v*

34 Habent tamen circa [hanc] [difficultatem] illa d u o loca Aristotelis in sua sententia:

---

970 Unde... etiam *S*, Ubi Philosophus et *P*. 971 cap. 5 *add.* De perenni philosophia *P*. 972 theologus *S*, Philop. (!) *P*. 972 sic inquit *om. P*. 972 undequaque *om. P*. 974 Plato *add.* etiam *P*. 974 animum *S*, animam *P*. 975 dicta sunt *S*, diximus *P*. 976 Animi *S*, Animae *P*. 977 habeat *S*, habebat *P*. 977 Accelerare *P*, aciderare (!) *S*. 978 multa indutus *S*, qui inductus (!) *P*. 979 Psellus *P*, senes (!) *S*. 979 hominibus *S*, seminibus *P*. 979 accepit *S*, accipit *P*. 980 neque *P*, nec *S*. 981 illum *P*, illud *S*. 981 et *P*, *om. S*. 982 etiam *om. P*. 982 Animorum *P*, animarum *S*. 983 enim *P*, *om. S*. 984 etc. *om. P*. 984 Et *add.* etiam *P*. 984 3 *om. P*. 985 Deus *om. P*. 985 ipsi *om. P*. 985 Legibus *S*, divinatione *P*. 986 ingeneratus *S*, generatus (!) *P*. 988 etiam *om. P*. 991 accepit *S*, accipit *P*. 991 a Deo... Niphus *iter. S*. 991 late Niphus *S*, not. in fin. *P*. 992 cap. *P*, *om. S*. 992 51 *S*, 55 *P*.

34 993 hanc *P*, hoc *S*. 993 difficultatem *P*, *om. S*. 993 illa *om. P*. 994 in... sententia *om. P*.

---

[496] *De perenni Philosophia*: o. c., f. 166ᵛ E

[497] *Cfr. Tim* 69 e sqq.; 90 a, etc.

[498] Aug. Eugubinus, o. c., t. 3, f. 168ᵛ D, F

[499] *Cfr. supra not.* 477

[500] *Tusc.* I, XXVII 66 [Haec verba desumpta sunt ex libro Ciceronis: *De consolatione*]

[501] *Off.* III, X 44

[502] *Leg.* I, VII 24

[503] Ps. Cicero. *Cfr. Ex Platonis Timaeo particula, Ciceronis de Universitate libro respondens* (Parisiis 1540), pp. 15 sq.

[504] 736 b 24 sq. (θόραθεν)

[505] nn. 13. 19-21: o. c., t. 20, pp. 44. 47 sq.

[506] O. c., ff. 10ᵛ sq. 11ᵛ

Por eso son también muchos los filósofos que llegaron a esta verdad. Agustín Eugubino trae sobre este punto abundantes referencias, *lib. 9., cap. 5*: Asclepio, teólogo caldeo, dice: "Es necesario que toda lengua y garganta dé gracias a Dios, el absolutamente indestructible y padre de nuestras almas". Platón en el *Timeo* dice que "el Supremo Dios ha creado el alma". En el *cap. 8* cita las palabras de Trismegisto que transcribimos antes y tomándolo de Pitágoras dice: "El alma tiene su origen en Dios". También un oráculo caldeo se expresa en estos términos: "Es necesario que te acerques a la luz y resplandor del padre que te dio el alma dotada de sagaz inteligencia". El filósofo Psello al explicarlo dice: "El alma no recibe su sustancia de los hombres ni se asienta en la contextura de los cuerpos, sino Dios le dio el ser desde lo alto, y a él es necesario que regrese y que ascienda a la luz divina". También Cicerón dice en una *Tusculana*: "No se puede encontrar en la tierra el origen de las almas, pues nada hay en ellas que sea mezcla y composición de elementos". Y en otro lugar, *3 De officiis*: "Nada más divino que la mente ha dado Dios al hombre". También en *1 De legibus*: "El alma no se engendra, viene de Dios". Igualmente en *De universitate*: "El alma posee razón, y es lo mejor que ha creado el que es padre sumamente bueno y sabio". También Aristóteles, *2 De partibus animalium,* defendió esta verdad y cuando dijo que el alma racional viene del exterior. De aquí deduce Escoto, *4, d. 43, q. 2, a 2,* que para Aristóteles el alma racional ha recibido su ser inmediatamente de Dios. Nifo trata ampliamente el tema, *De immortalitate animae, cap. 49* y *51.*

34 Hay, sin embargo, en Aristóteles dos pasajes, con respecto a este punto, que ofrecen su dificultad.

Primus est *1 De Caelo, cap. 12,*[507] ubi ait omne quod fit de novo desinere esse; si ergo ponit animam immortalem, quomodo concedit illam incipere? Durandus, in *2, d. 18, q. 3,*[508] ait in hac parte esse contradictionem in Aristotele; tamen D. Thomas, *Quodl. 10, a. 6,*[509] et Albertus, *lib. 3 De Anima, tract. 3, cap. 13,*[510] ait quod ille locus *De Caelo*[511] intelligitur de his quae fiunt per propriam generationem. Unde inquit D. Thomas[512] quod [illo] discursu illius ⌊capitis⌋ non concludit Aristoteles absolute mundum non incepisse, sed non incepisse per generationem, contra antiquos qui id asserebant.

Secundus locus est *8 Physicorum,*[513] ubi Aristoteles ait quod si primum movens de novo inciperet movere, mutaretur; ergo si/militer, P92v si de novo crearet animam, mutaretur. Hanc instantiam dedimus illo loco[514] consequentiae Aristotelis, ubi etiam possuimus aliquam dissimilitudinem, quam Ferrariensis, *2 Contra Gentes, cap. 81,*[515] putat esse sufficientem; sed nos ostendimus dicto loco[516] esse insufficientem, atque adeo convincere argumentum consequentiam illam nullam esse. Et in ea re Aristoteles falsus fuit.

35 Argumenta, in principio huius dubii posita,[517] solutione non indigent. Dicitur enim Eva facta de costa Adae quantum ad corpus. Et in alio testimonio pars sumitur pro toto, et sensus est Iacob genuisse illos homines. Nec creatio animae obstat quominus homo generet hominem, ut dictum est *1 Physicorum.*[518] Et haec de decimo.

36 Ad undecimum. Qui putant dispositiones [materiae] habere efficientiam aliquam circa introductionem formae substantialis coguntur ponere illam in introductione animae rationalis. Et tandem fatetur quod dispositiones materiales in virtute animae patris generantis possunt effective efficere ⌊spiritualem⌋ animam, et illam unire materiae. Sed quid-

---

995 Primus *add.* locus *P.* 996-7 quomodo concedit *S,* quoniam concipit (!) *P.* 997 18 *S,* c. 8 *P.* 999 lib. *om. P.* 999 3 *S,* 2 *P.* 999 13 *S,* 14 *P.* 1000 his *S,* iis *P.* 1000 propriam *om. P.* 1001 inquit *S,* ait *P.* 1001 illo *P, om. S.* 1001 capitis *P,* est (!) *S.* 1002 absolute *om. P.* 1004 locus *add.* Aristotelis *P.* 1005 de novo *om. P.* 1009 ostendimus *add.* in *P.* 1010 illam *om. P.*

35 1012 dubii *S,* dubioli *P.* 1012 posita *om. P.* 1013 enim *S,* etiam *P.* 1013 Eva... de *S,* Evam factam ex *P.* 1013 Adae *om. P.* 1014 Et... testimonio *S,* in alio vero ibi *P.* 1014 Iacob *add.* vero *P.* 1014 genuisse] ienuisse *S,* genuit *add.* illas animas vel *P.* 1015 Nec *S,* Neque *P.* 1015 creatio *S,* creationi *P.* 1015 animae *om. P.* 1015 quominus *S,* quod *P.* 1016 dictum est *om. P.* 1016 1 *praem.* in *P.* 1016 decimo *S,* isto argumento *P.*

36 1017 materiae *P, om. S.* 1019 in *om. P.* 1021 efficere *S,* attingere *P.* 1021 spiritualem *P,* specialem *S.*

---

[507] 282 a 22 sq. (*et passim in hoc* cap. 12)
[508] n. 9: o. c., f. 162v, col. 2
[509] ad 2
[510] O. c., t. 5, p. 391
[511] *Cfr. supra not.* 507
[512] *De Caelo* I 12, lect. 29
[513] *praesertim* c. 6 (passim)
[514] Suárez, *liber Physicorum* [opus desconocido textualmente]
[515] O. c., t. 2, pp. 455 sq.
[516] *Cfr. supra not.* 514
[517] *Cfr. supra* n. 31
[518] Suárez, *liber Physicorum* [opus desconocido textualmente]

En el primero, *1 De Caelo, cap. 12,* dice que todo lo que comienza deja de existir, ¿Cómo entonces, si admite un alma inmortal, concede que ella tiene un comienzo? Durando, *2, d. 18, q. 3,* dice que Aristóteles en este punto incurre en contradicción. Santo Tomás, *Quodl. 10, a. 6,* sin embargo, y Alberto, *3 De Anima, tract. 3, cap. 13,* dicen que ese pasaje del tratado *De Caelo* ha de entenderse de las cosas que se producen por generación, en sentido estricto. De ahí deduce Santo Tomás que con el razonamiento que se desarrolla en ese capítulo no llega Aristóteles a la conclusión de que el mundo no ha tenido en absoluto comienzo, sino que no ha tenido comienzo por generación, en contra de lo que sostenían los antiguos.

En el segundo pasaje, *8 Physicorum,* dice Aristóteles que si hubiese un momento en que el primer motor comenzase a mover, sufriría mutación. Luego de modo semejante, si por creación diera al alma un comienzo, sufriría mutación. Sobre esta dificultad ya hablamos al comentar este pasaje refiriéndonos a la consecuencia que sacaba Aristóteles. También hicimos notar allí una cierta desemejanza que Ferrario, *2 Contra Gentes, cap. 81,* juzga suficiente. Nosotros hemos mostrado en dicho lugar que es insuficiente y que, por tanto, la consecuencia del argumento no queda a salvo. En este punto Aristóteles se equivocó.

35 Los argumentos aducidos al comenzar a exponer este problema no necesitan solución. Se dice que Eva fue hecha de la costilla de Adán en cuanto al cuerpo. En el otro testimonio se toma la parte por el todo y el sentido es que Jacob engendró a aquellos hombres. El hecho de que el alma sea creada no es obstáculo para que los hombres engendren a los hombres, como dejamos dicho, *1 Physicorum.* Baste con lo dicho acerca de este argumento décimo.

36 Vamos al argumento undécimo. Los que piensan que las disposiciones de la materia ejercen una cierta eficiencia que actúa en el momento del acceso de la forma sustancial, se ven obligados a admitir esa misma eficiencia en el caso del alma racional. Han de confesar, en fin, que las disposiciones materiales, existentes en virtud del alma del padre que engendra, pueden efectivamente producir un alma espiritual y unirla a la materia. Sea cualquiera la solución que se dé al problema de si

quid sit ⌊de⌋ aliis formis, [an] admittenda sit illa efficientia dispositionum, in praesenti tamen non video quomodo sit possibile, neque cur sit necessarium, nam ipsa anima fit a Deo in materia disposita; ⌊ergo⌋ ab eodem effective unitur a quo fit, neque hic est necessaria alia efficientia; concurrunt ergo dispositiones materialiter tantum ad unionem animae. Quod intelligendum est de dispositionibus accidentalibus ipsius geniti, / nam si sit sermo de accidentibus ipsius generantis, illa effective **P93** concurrunt ad dispositionem materiae, animam vero non attingunt nisi remote, inquantum ad illam disponunt. Et ita nulla manet difficultas.

37 Ad d u o d e c i m u m . Solutio [patebit] clarior *quaestione* sequenti. In ⌊homine⌋ enim non / est alia anima nisi rationalis; et quia in illa **S56** ratio sensitivae animae perfectiori modo continetur, ideo potentiae sensitivae hominis sunt etiam perfectiores.

QUAESTIO 5.ª

Utrum animae sensitiva, vegetativa et rationalis sint semper distinctae realiter

1 Diximus de singulis animabus, superest ut comparemus eas inter se, et videamus quaenam sit distinctio inter illas. Et ad intelligentiam quaestionis, n o t a quod istae animae non sunt ita diversae et repugnantes, ut non possint reperiri simul in eodem supposito, quin potius habent inter se talem ordinem, quod una comparatur ad aliam, sicut perfectum ad imperfectum, vel sicut gradus genericus ad specificum. Unde licet forma perfecta possit reperiri sine perfectiori, ut vegetativa sine sensitiva, et sensitiva sine intellecti/va, non tamen e contrario, nam sensitiva num- **P93v** quam est sine vegetativa, nec intellectiva sine utraque. Cuius rationem supra [reddidimus].[519] Igitur proposita quaestio non habet locum si comparemus has animas in diversis viventibus existentes, nam tunc evidens est animam ⌊vegetativam⌋ plantae et sensitivam bruti et rationalem hominis esse realiter distinctas. Sed quaestio est quando uniuntur

---

1022 de *P*, in *S*. 1022 an *P*, *om. S*. 1023 in praesenti *om. P*. 1023 tamen *S*, licet *P*. 1023 possibile *S*, possibilis *P*. 1023 cur *S*, quid *P*. 1024 necessarium *om. P*. 1024 ergo *P*, quae *S*. 1025 hic *om. P*.

37 1031 patebit *P*, patet *S*. 1032 homine *P*, hac (!) *S*. 1032 56] 54 *S*.

1 5 Et *add.* oportet *P*. 5-6 ad... quaestionis *om. P*. 6 nota *S*, advertere *P*. 8 ad *S*, ab (!) *P*. 10 perfecta *S*, imperfecta *P*. 12 nec... utraque *om. P*. 13 reddidimus *P*, *om. S*. 14 existentes *S*, existentibus *P*. 15 vegetativam *P*, sensitivam (!) *S*. 15 bruti *add.* etc. *P*. 15-6 et... hominis *om. P*.

---

[519] *Cfr. supra* d. 2, q. 1 (2.ª et 3.ª conclusio)

se ha de admitir esa eficiencia de las disposiciones cuando se trata de las otras formas, en el caso presente del alma racional no veo cómo pueda ser esto posible ni por qué tenga que ser necesario. El alma misma es creada por Dios en la materia organizada. El mismo, pues, que la une efectivamente, la crea. No es necesario en este caso ninguna otra eficiencia. Las disposiciones, por tanto, contribuyen sólo de una manera material a la unión del alma. Esto hay que entenderlo referido a las disposiciones accidentales del propio engendrado. Si se trata de los accidentes del generante mismo, éstos contribuyen eficientemente a la disposición de la materia, pero no llegan al alma si no es de una manera remota, en el sentido de que crean las disposiciones necesarias para ella. Con esta explicación no queda ninguna dificultad.

37 Pasamos al argumento duodécimo. La solución quedará más clara cuando estudiemos la siguiente *cuestión*. En el hombre no se da más alma que la racional. Dado que en ella va implicada en una forma más perfecta la esencia del alma sensitiva, por eso las facultades sensitivas del hombre son también más perfectas.

CUESTIÓN 5.ª

¿Son siempre realmente distintas las almas sensitiva, vegetativa y racional?

1 Hemos hablado de cada una de las almas; nos queda compararlas entre sí y ver qué distinción se da entre ellas. En orden a una mejor comprensión del problema, téngase en cuenta que esas almas no son tan diversas y contrarias que no puedan encontrarse a una en un mismo sujeto subsistente. Antes al contrario, guardan tal relación entre sí que una se compara a la otra como lo perfecto a lo imperfecto o como un grado genérico a uno específico. Aunque una forma perfecta pueda encontrarse sin otra más perfecta, por ejemplo la vegetativa sin la sensitiva y la sensitiva sin la intelectiva, el caso contrario, sin embargo, no es posible, porque la sensitiva nunca se da sin la vegetativa, y la intelectiva sin las otras dos. Ya dimos antes la razón. Por consiguiente, la presente cuestión no tiene lugar si comparamos estas almas tal como existen en los diversos tipos de seres vivos. Es evidente que entonces el alma vegetativa de la planta, la sensitiva del animal y la racional del hombre son realmente distintas. El problema se da cuando están unidas

in eodem supposito, ut in bruto, an re distinguantur anima vegetativa et sensitiva; et in homine, an re distinguantur tres dictae animae.

2 Et ⌊suadetur⌋ pars affirmativa:

1.° Quia ea quae ⌊inter⌋ se distinguuntur essentialiter ubicumque sint observant eam distinctionem; sed animae istae tres distinguuntur essentialiter; ergo ubicumque sint distinguuntur isto modo.

R u r s u s : Sed omnes formae substantiales essentialiter distinctae distinguuntur realiter; ergo.

Et c o n f i r m a t u r. Nam si in homine tantum est una anima, vel illa est sensitiva et vegetativa formaliter, vel non. Si primum, ergo eadem anima est vegetativa, sensitiva et rationalis; ergo male dividitur anima in illa tria membra, nam in divisione recta numquam unum membrum debet praedicari de alio. Si secundum, [ergo] homo non est formaliter animal, neque vivens. Constituuntur enim haec per animam sensitivam et vegetativam formaliter.

2.° arguitur, nam forma materialis et immaterialis distinguun/tur realiter; sed anima vegetativa et sensitiva sunt formae materiales **P94** et extensae, rationalis vero immaterialis et inextensa; ergo.

3.° arguitur: In homine vel in bruto sunt quaedam partes quae tantum vivunt vita vegetativa, aliae quae tantum sensitiva; ergo in illis partibus animae distinguuntur realiter.

3 / In hac quaestione fuit sententia q u o r u n d a m has tres animas ***S56v*** esse semper realiter distinctas, ita quod si una pars, v. g. caro, habet sensum et nutritionem, sunt in ea parte duae animae realiter distinctae a quibus illae virtutes proveniunt. Tenet Philoponus, hic, *lib. 1 De Anima,*[520] *circa finem*; Iandunus, *1 De Anima, q. 8*;[521] Ockham, *Quodl. 2, q. 9* et *10*;[522] Andreas, *7 Metaphysicae, q. 17*;[523] Venetus, *2 De Anima, commento 23.*[524] Et ad hoc allusit quidam error Manichaeorum, quem Augustinus refert *lib. De vera religione, cap.* <*9*>[525] —habetur [*tomo 1* et *10*—; *Super Genesim ad litteram, cap. 2*[526] —*tomo 3*—; et

17 re *om. P.* 18 dictae *om. P.*

2 19 suadetur *P,* videtur *S.* 20 1.° *om. P.* 20 Quia *S,* nam *P.* 20 inter *P,* secundum *S.* 20 distinguuntur *S,* distinguentur *P.* 26 primum *S,* secundum (!) *P.* 28 numquam *S,* non *P.* 29 secundum *S,* primum (!) *P.* 29 ergo *P, om. S.* 30 constituuntur *S,* constituitur *P.* 30 haec *om. P.* 34 et extensae *om. P.* 35 arguitur *om. P.* 35 vel... bruto *om. P.* 36 tantum² *add.* vita *P.*

3 39 semper *om. P.* 39 una *S,* vera *P.* 41-2 De Anima *om. P.* 43 Andreas *praem.* et Antonius *P.* 44 allusit *S,* alludit *P.* 45 9] 1 *SP.* 46-7 tomo...

[520] *De an.* I: o. c., ff. [31ᵛ] sqq.

[521] *De an.* I, q. 8: o. c., f. 10ᵛ a F-12 a C

[522] *Cfr. Sent.* 2, q. 26 D: o. c., f. n. n.

[523] O. c., ff. 40ᵛ sq.

[524] *De an.* II, comm. 23: o. c., ff. 46ᵛ-48

[525] IX 16: CChL 32, 198, 10 sqq. (PL 34, 130). t. 1 et 10 *sec. ed. Erasmi* (Basileae 1528)

[526] VII 2, 5: PL 34, 356 sq. (t. 3 *sec. ed. Erasmi*)

en un mismo sujeto subsistente. En el animal, por ejemplo, ¿se distinguen realmente el alma vegetativa de la sensitiva? En el hombre, ¿se distinguen realmente las tres almas mencionadas?

2 Un sí pudiera parecer ser la respuesta verdadera:

En primer lugar, las cosas que se distinguen esencialmente entre sí siguen manteniendo esa distinción cualquiera que sea la situación en que se encuentren. Ahora bien, estas tres almas se distinguen esencialmente. Luego siguen distinguiéndose en esta forma cualquiera que sea la situación en que se encuentren.

O también: Todas las formas sustanciales esencialmente distintas se distinguen realmente.

Una razón confirmativa es que si en el hombre no se da más que una sola alma, o ésta es formalmente vegetativa y sensitiva o no lo es. Si se admite lo primero, una misma alma es vegetativa, sensitiva y racional. Y entonces la división del alma en esos tres miembros es incorrecta, porque en una división correcta uno de los miembros nunca se predica del otro. Si se admite lo segundo, el hombre no es formalmente animal ni ser vivo, puesto que estos aspectos se constituyen formalmente a través del alma vegetativa y sensitiva.

El segundo argumento es que la forma material e inmaterial se distinguen realmente. Ahora bien, el alma vegetativa y sensitiva son formas materiales y extensas, el alma racional, en cambio, inmaterial e inextensa.

El tercer argumento es que en el hombre y en el animal se dan unas partes que viven sólo con vida vegetativa y otras sólo con vida sensitiva. Luego en esas partes las almas se distinguen realmente.

3 En este problema hubo quienes opinaron que estas tres almas son siempre realmente distintas, de suerte que si a una parte, por ejemplo la carne, le corresponde la función del sentido y de la nutrición, en ella se dan las dos almas realmente distintas de las que derivan esas funciones. Es doctrina de Filópono, *1 De Anima,* hacia el final, Jandún, *1 De Anima, q. 8,* Ockham, *Quodl. 2, q. 9* y *10,* Andreas, *7 Metaphysicae, q. 17,* Véneto, *2 De Anima, comm. 23.* A ella hizo alusión también un determinado error de los maniqueos que nos refiere San Agustín, *De vera religione, cap. 9.* —Se encuentra en los *tomos 1* y *10*—; *Super Gen. ad lit., cap. 2* —en el *tomo 3*— y *De duabus animabus contra*

lib. De duabus animabus contra Manichaeos] [527] *—tomo 6—*. Ii asserebant esse in homine duas animas: alteram quae concupiscit adversus spiritum, quam dicebant esse a malo deo; alteram spiritualem a bono deo. Quam sententiam —quantum ad ⌊pluralitatem⌋ animarum, seclusa distinctione ⌊deorum⌋, quae ineptissima est— sequitur Didymus, *lib. 2* (!) *De Spiritu Sancto.* [528]

A l i i , quos refert / Hieronymus, *ep. ad* <*Hedybiam*>, *q. 12,* in *tomo 3,* [529] qui movebantur ex illo: "Benedicite spiritus et animae iustorum"; [530] et ex illo *1 Thes 5*: [531] "...ut (sit) integer spiritus vester, et anima, et corpus...", ubi Hieronymus [532] et D. Thomas [533] advertunt quod ex illo loco multi colligunt distinctionem animarum: per spiritum ⌊intelligentes⌋ animam rationalem; et per animam, [animam] sensitivam. *P94v*

4 Sit tamen **c o n c l u s i o**: **Eadem numero anima est principium** intelligendi, sentiendi, et vegetandi in homine.

Conclusio est certissima, quam negare esset periculosum et plus quam temerarium, nam imprimis in *cap. "Firmiter"* [534] habetur quod fecit Deus hominem ex corpore et spiritu compactum. Et in *Symbolo Athanasii* [535] dicitur quod anima rationalis et caro unus est homo. Et in *Clementina, De Summa Trinitate,* [536] dicitur quod Verbum factum est homo per hoc quod assumpsit partes nostrae naturae simul unitas, corpus scilicet et animam rationalem. Et idem habetur in Concilio Toletano XV, [537] et in *cap. "In quadam", De celebratione missarum.* [538] Ex quibus desumitur tale argumentum, quod in compositione hominis tantum numerantur corpus et spiritus, id est, rationalis anima; ⌊ergo⌋ aperte docetur non esse in eo aliam animam.

Manichaeos *P, om. S.* 48 alteram *add.* vero *P.* 50 pluralitatem *P,* spiritualitatem (!) *S.* 51 deorum *P,* duarum (!) *S.* 53 Alii *praem.* Et *P.* 53 Hedybiam] elvidiam (!) *S,* olvideam (!) *P.* 53 in *om. P.* 54 ex *add.* cantico *P.* 54 Benedicite *add.* omnes *P.* 54-5 iustorum *add.* Domino *P.* 57 distinctionem animarum *S,* esse multas animas *P.* 58 intelligentes *P,* intelligentem *S.* 58 animam *P, om. S.*

4 60 Sit *S,* est *P.* 60 tamen *om. P.* 62-3 plus quam *om. P.* 63 imprimis *S,* 1.° *P.* 66 Clementina *add.* unica *P.* 68 Et idem *om. P.* 68 in *om. P.* 69 cap. *S,* q.e *P.* 71 numerantur *add.* partes *P.* 71 id... anima *om. P.* 71 ergo *P,* quę (!) *S.*

---

[527] passim: PL 42, 93 sqq. (t. 6 *sec. ed. Erasmi*)

[528] nn. 54 sq. 59. [Latine solum exstat liber unicus *De Spiritu Sancto,* S. Hieronymo interprete]: PG 39, 1079 sq. 1082).—*Cfr. De Trin.* III 31: *De Didymo Commentarius,* III, cap. IV: PG 39, 184 sqq.

[529] *ep. 120 ed Hedybiam de quaest. duodecim,* XII: PL 22, 1004.

[530] *Dan* 3,86

[531] *1 Thes* 5,23

[532] *Cfr. supra not.* 529

[533] *I Thes.*, cap. 5, lect. 2

[534] Concilium Lateranense IV. Lib. I Decret. Gregorii IX, tit. 1, c. 1: *De fide catholica,* § Firmiter: Msi. XXII, 982

[535] *Cfr. supra not.* 405

[536] Concilium Viennense. Ex Const. *De summa Trinitate et fide catholica*: CIC Clem. I 1; Msi XXV 410 E

[537] Msi XII, 12 C (Dz 295)

[538] Lib. 3 Decret. Gregorii IX, tit. 41, c. 8

Manich. —en el *tomo 6.*—Éstos sostenían que en el hombre se dan dos almas: una que lucha contra el espíritu y proviene, según ellos, del dios malo; la otra espiritual, que proviene del Dios bueno. Dídimo, *lib. 2 De Spiritu Sancto,* admite esta opinión en lo referente a la pluralidad del alma, eliminando la distinción de dioses, que es del todo impertinente.

También otros autores que refiere Jerónimo, *ep. ad Hedybiam, q. 12,* en el *tomo 3,* apoyados en aquel texto: "Bendecid, espíritus y almas de los justos", y en aquel otro: "... y que vuestra entera persona, alma y cuerpo..." (*1 Thes 5*). Jerónimo y Santo Tomás hacen notar que de este pasaje muchos deducen la distinción de almas traduciendo espíritu por alma racional, y alma por alma sensitiva.

4 Ésta es nuestra conclusión: Una misma y única alma es en el hombre principio de entender, sentir y vegetar.

La conclusión es absolutamente cierta. Negarla sería peligroso y más que temerario. En primer lugar, en el *cap. "Firmiter"* se lee que Dios hizo al hombre mediante una unión compacta entre cuerpo y espíritu. En el *Símbolo de Atanasio* se dice que el alma racional y la carne constituyen un único hombre. En la *Clementina, De Summa Trinitate,* se dice que el Verbo se hizo hombre por haber asumido a una las partes unidas que componen nuestra naturaleza, a saber, el cuerpo y el alma racional. Lo mismo encotramos en el Concilio Toledano XV y en el *cap. "In quadam", De celebratione missarum.* Un argumento derivado de todos estos documentos es que en ellos solamente se enumera, al hablar de la composición del hombre, el cuerpo y el espíritu, esto es, el alma racional. Claramente se enseña que en él no hay otra alma.

Et simile argumentum potest de/sumi ex illo *Gen 2*: [539] "Et ⌊inspiravit⌋ P95 in eum spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem", ubi per "spiraculum" intelligitur "rationalis anima"; et per illud ait primo constitui hominem in esse viventis; ergo, ⌊etc.⌋. Et *Mt 10*: [540] "Nolite timere [eos] qui occidunt corpus, animam autem non ⌊possunt occidere⌋, etc.". Et *Io 12* [541] dicitur: "Qui amat animam suam perdet eam"; et loquitur de amore animae, ut sensitiva est; et de eadem / dicitur quod perditur; ergo est eadem cum rationali. Et *Eccle 12* [542] S57 dicitur quod in morte pulvis traditur terrae, spiritus vero redit ad Dominum. Et ⌊similiter⌋ in morte Christi dicitur quod tradidit spiritum, quasi nulla anima alia recesserit a corpore.

Ex qua etiam sumitur a l i a r a t i o, nam quod Christus assumpsit numquam dimisit; si autem in homine esset alia anima praeter rationalem, assumpsisset illam et dimisisset in triduo, quia illa non erat perpetua, neque miraculose fuit conservata. Et similiter in resurrectione hominum deberent fieri de novo tot animae, quot sunt homines; quod est absurdum.

Sed quod maxime urget est VIII Synodus Generalis, *act. 10, can. 11*; [543] inquit impietatis inventores esse illos qui sentiunt homines duas animas habere, "cum Vetus et Novum Testamentum omnesque Ecclesiae Patres unam animam rationalem habere hominem asseverent"; talia sentientes sancta et universalis Synodus anathematizat. Hoc tamen Concilium a graecis non admittitur ut oecumenicum, tamen vere est acceptandum ut tale, ut / praecipitur [in] *cap. Sancta Romana, 8, d.*[e] P95v *19.* [544] In quibusdam vero libris Conciliorum non habentur illa verba in dicta Synodo, tamen in emendatis codicibus habentur, ut notat archiepiscopus Toletanus in *Summa Conciliorum,* ubi illa refert. [545] Et aperte Concilium loquitur contra ponentes duas animas: aliam sensitivam, et aliam rationalem.

---

73 Et *om. P.* 73-4 inspiravit *P,* spiravit *S.* 75 intelligitur *add.* spiritualis *P.* 76 primo *om. P.* 76 etc. *P,* etiam *S.* 77 eos *P, om. S.* 77-8 possunt occidere *P,* occidunt *S.* 78 dicitur *om. P.* 79 ut *om. P.* 79 sensitiva *S,* sensitivae *P.* 79 est *om. P.* 80 57] 55 *S.* 80 perditur *S,* perdetur *P.* 80 ergo... rationali *om. P.* 81 pulvis *S,* corpus *P.* 81 traditur *S,* tradetur *P.* 82 similiter *P,* si (!) *S.* 84 qua *S,* quo *P.* 86 dimisisset *add.* illam *P.* 88 fieri *S,* creari *P.* 91 inquit *S,* ait *P.* 92 et Novum *S,* Novumque *P.* 94 sentientes *S,* asserentes *P.* 95 ut *S,* quod *P.* 96 in *P, om. S.* 96 8 *om. P.* 97 19 *S,* 16 *P.* 101 rationalem *add. in marg. a. m.* *

---

[539] *Gen* 2,7
[540] *Mt* 10,28
[541] *Io* 12,25
[542] *Eccle* 12,7
[543] Concilium Constantinopolitanum IV: Msi XVI, 166 D sqq. (*graece*: act. X, can. 10: Msi XVI, 403 D sq.)
[544] *Cfr.* Msi XVI, 9 D-E
[545] Bartholomaeus Carranza, *Summa Conciliorum et Pontificum a Petro usque ad Paulum tertium...* (Venetiis 1546) ff. 326 sq. 328

---

* Sed dices: Si haec verba sunt dicti Concilii, ergo iam est determinata haec propositio, et sic erit de fide. Respondetur quod aliqui catholici dicunt non intelligi canonem hunc de

Un argumento semejante puede derivarse de aquel pasaje (*Gen 2*): "Sopló en su nariz un aliento de vida y el hombre se convirtió en ser vivo". Por aliento de vida se significa el alma racional y se dice que a través de él se constituye el hombre primariamente en su ser de viviente. También aquel otro pasaje (*Mt 10*): "No tengais miedo a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma, etc." En *Io 12* se lee: "El que ama su alma la perderá". Se está hablando aquí del amor a la propia alma en cuanto es sensitiva, y de esa misma alma se dice que es la que se perderá. Luego se identifica con el alma racional. En la Sagrada Escritura (*Eccle 12*) se lee que en la muerte el polvo se entrega a la tierra, pero el espíritu vuelve a Dios. De modo semejante cuando Cristo muere se dice que entregó su espíritu; con ello se da a entender que no se separó del cuerpo ninguna otra alma.

De aquí deriva también una nueva razón: Lo que Cristo asumió nunca lo abandonó. Ahora bien, si en el hombre se diera otra alma además de la racional, también la hubiese asumido y la hubiese abandonado durante los tres días que estuvo en el sepulcro, puesto que no era perpetuamente duradera y tampoco la mantuvo milagrosamente. De modo semejante en la resurrección de los hombres tendrían que volverse a crear tantas almas cuantos hombres existen. Y esto es absurdo.

El argumento más apremiante lo encontramos en el VIII Sínodo General, *act. 10, can. 11*. En él se llama fautores de impiedad a los que sostienen que los hombres tienen dos almas, "cuando tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento y todos los Padres de la Iglesia afirman a una que el hombre tiene una sola alma racional". El sacrosanto y universal Sínodo anatematiza a los que sostienen tales ideas. Aunque los griegos no lo admiten como Concilio Ecuménico, no cabe duda que hay que aceptarlo como tal, conforme está prescrito en el *cap. Sancta Romana, 8, d. 19*. Es verdad que en algunos libros de Concilios no se encuentran esas palabras que hemos citado, sin embargo se encuentran en los códices corregidos, como hace notar el arzobispo de Toledo que las cita en la *Summa Conciliorum*. El Concilio habla abiertamente contra los que admiten dos almas, una sensitiva y otra racional.

Consentiunt huic veritati fere omnes sancti, theologi et philosophi: D. Hieronymus, supra; [546] D. Augustinus, etiam supra, [547] et *De ecclesiasticis dogmatibus, cap. 15, 18* et *19,* [548] et *lib. De fide et symbolo,* [549] et *lib. De origine animae, cap. 22*; [550] Damascenus, *lib. 2 Fidei orthodoxae.* [551] Theologi fere omnes, in *2, d. 15* et *16*; D. Thomas, *1 p., q. 76, a. 3*; et *2 Contra Gentes, cap. 58*; Alexander Alensis, *2 p., q.* *<62>*; [552] Albertus Magnus, *Summa de homine, a. <1>, q. <7>* [553] et *lib.* ⌊*2*⌋ *De Anima, tract. 2, cap. 1* et *2,* [554] et *lib. 3, tract. 5, cap. 4*; [555] Avicenna, *De Anima, p. 1, cap. 3,* [556] et *p. 5, cap. 2.* [557] Et alii philosophi ibi, et metaphysici in *lib. 8.* Vide Soncinam, *q. 13.* [558] Et omnes tribuunt eam Aristoteli, qui hoc affirmat, *lib. 1 De Anima, in fine*; [559] et aperte in hoc *2, cap. 3,* [560] et infra, *lib. 3, tx. 108,* [561] [ait] quod si alia est forma bipedis, et alia hominis, homo non est per se unum.

5 R a t i o n e s pro hac conclusione partim sunt communes, [scilicet] quia duae formae substantiales non possunt simul informare eamdem materiam —et istae videantur [in] *1 De Generatione*—, [562] aliae sunt propriae:

P r i m a sit: Si in homine est anima sensitiva distincta a rationali separetur divina virtute, aut ⌊consideretur⌋ intellectus virtute; et argumentor sic: Illa anima continetur sub ge/nere animae sensitivae; ***P96*** ergo est in aliqua specie illius, nam im/possibile est aliquid intelligere ***S57v*** sub genere et non in specie; maxime ⌊quia⌋ illa anima essentialiter differt ab anima equi; est ergo in ultima specie animae sensitivae, sicut anima equi; ergo constituit unum animal brutum, sicut anima equi.

---

103 Hieronymus *add.* locis citatis *P.* 103 etiam... et *om. P.* 103 De *praem.* lib. *P.* 104 15 *add.* et *P.* 106 fere *om. P.* 108 62] 32 *SP.* 108 1... 7] 3... 2 *S,* 3... 1 *P.* 109 2 *P,* 21 *S.* 111 in *om. P.* 111 Vide *praem.* et *P.* 112 qui... affirmat *om. P.* 113 3^1 *S,* 7 *P.* 113 ait *P, om. S.* 115 scilicet *P, om. S.* 117 in *P, om. S.* 119 Prima *praem.* Quarum *P.* 119 sit *S,* est *add.* nam *P.* 119 sensitiva *om. P.* 120 separetur *S,* separatur *P.* 120 consideretur *P,* quod s. adit (!) *S.* 122 in *S,* sub *P.* 123 in *S,* sub *P.* 123 quia *P,* quod *S.*

---

[546] *Cfr. not.* 529
[547] *Cfr. not.* 525
[548] Ps. Aug.: PL 42, 1216
[549] X 23: PL 40, 193
[550] *De natura et origine animae* IV 22, 36: PL 44, 544 sq. (*Cfr. Ib.* IV 23, 37)
[551] cap. 12: PL 94, 423 sq.
[552] *Summa theologica,* 2 p., q. 62, membro 2: o. c., p. 202, col. 1
[553] O. c., t. 35, pp. 89-97
[554] O. c., t. 5, pp. 214-217
[555] O. c., t. 5, pp. 417-420
[556] = VI *Naturalium*: o. c., t. 3^v, col. 1
[557] O. c., ff. 22^v-24
[558] *Metaphys.* q. 13: o. c., ff. 101 sq.
[559] 411 a 26-b 30 (*spec.* 411 a 30-b 1; b 6 sq.)
[560] 414 b 19 sq.; b 32 sq.
[561] ? *Cfr. Met.* Γ 4: 1006 a 32; b 3 sq.; 29 sqq.
[562] *De gen. et corrupt.* (*Ms.* Suárez), f. 11^v sq. (*Cfr. Intr.* p. XXXIX)

---

anima sensitiva et rationali, sed de pluralitate animarum rationalium. Sed impietas [impietatem *S*] huius interpretationis bene hic ostenditur. Et P. Toletus, *3 De Anima,* circa *propositiones de fide tenendas, propos, 2* [o. c., *f. 7, col. 1*]. Interpretes sunt: Scotus [*Cfr. Sent. II, dd. 15 et 16*: *o. c., t. 13, pp. 4-47*], Venetus [*Cfr. De Anima, com. 23*: o. c., ff. 46^v-48] et alii *S.*

Están de acuerdo con esta verdad casi todos los santos, teólogos y filósofos: San Jerónimo, en el lugar citado; San Agustín, también en el lugar citado y en *De ecclesiasticis dogmatibus, cap. 15, 18* y *19,* en *De fide et symbolo* y en *De origine animae, cap. 22*; Damasceno, *2 Fidei ortodoxae.* Casi todos los teólogos, *2, d. 15* y *16*; Santo Tomás, *1 p., q. 76, a. 3*; *2 Contra Gentes, cap. 58*; Alejandro de Hales, *2 p., q. 62*; Alberto Magno, *Summa de homine, a. 1, q. 7* y *2 De Anima, tract. 2, cap. 1* y *2*; *3, tract. 5, cap. 4*; Avicena, *De Anima, p. 1, cap. 3*; y *p. 5, cap. 2.* Y otros filósofos y metafísicos, *lib. 8.* Se puede consultar Sóncinas, *q. 13.* Todos ellos dicen que es doctrina de Aristóteles. La afirma en diversos lugares de su obra, *1 De Anima*; con toda claridad en el *lib. 2, cap. 3*; y después *lib. 3, text. 108*: Si una es, dice, la forma de bípedo y otra distinta la forma de hombre, el hombre no constituye una unidad esencial.

5 Las pruebas que justifican la conclusión unas son generales: dos formas sustanciales no pueden configura al mismo tiempo una misma materia —pueden verse en 1 *De generatione*—; otras son particulares.

Primera prueba: Si en el hombre es distinta el alma sensitiva de la racional, hagamos que se separen por la omnipotencia divina o considerémoslo así con nuestro entendimiento. Entonces mi argumento es éste: Esa alma está implicada en el género de alma sensitiva y, por tanto, se encuentra en una determinada especie de ese género, pues es imposible comprender una cosa sólo bajo su aspecto genérico sin considerarla dentro de su especie. Téngase en cuenta, sobre todo, que el alma de la que aquí se trata se diferencia esencialmente del alma del caballo. Está constituida, por tanto, en su última especie de alma sensitiva, como lo está el alma del caballo. Luego constituye en unidad un animal irracional, al igual que el alma del caballo.

Ex quo sequuntur duo absurda: ⌊Primum⌋. Quod homo essentialiter sit brutum.—⌊Secundum⌋. Quod anima rationalis ⌊inveniat⌋ suppositum completum in specie ultima substantiae, atque non possit informare illud magis quam equum. Et haec ratio est demonstrativa. Propter quam Augustinus, *lib. 83 Quaestionum, q.* ⌊*80*⌋, *t. 4,*[563] dixit quod si Christus assumpsisset animam sensitivam, assumpsisset quamdam belluam.

Et confirmatur, 1.°, ista ratio. Quia animae distinctae rationis integrae in speciebus suis requirunt in materia diversas dispositiones; ergo impossibile est quod duae animae differentes in gradu simul informent eamdem materiam, quia illa non potest esse simul disposita diversis dispositionibus.

Confirmatur, 2.° Quia alias in homine esset duplex generatio et corruptio, quia unaquaeque anima requirit suam actionem productivam; et maxime ⌊quia⌋ una educeretur de potentia materiae, et non alia.

Secunda ratio, a posteriori, sumitur ex consonantia quae est inter operationes et potentias hominis, etiam inter illas quae ad diversos gradus animarum pertinent. Haec enim consonantia tanta esse non posset, nisi esset unum prin/cipium principale et una anima quae per omnes **P96v**
illas ⌊operaretur⌋. Experimur enim quod operatio unius potentiae impedit operationem alterius potentiae pertinentis etiam ad illum gradum animae; ut si quis nimia attentione incumbat actioni intellectus aliquo tempore, impeditur vis sensitiva et digestiva. Quod est signum eamdem esse animam per has virtutes <operantem>, quae finitam ⌊habet⌋ virtutem, et ita dum alteri incumbit, ab aliis distrahitur. Qua ratione in eadem anima sensitiva attenta operatio unius sensus impedit operationem alterius. Et similiter in facultatibus vitalibus et animalibus invenitur haec consonantia, quod una vehementer alterata, alterantur aliae: ut si imaginatio apprehendat vehementer contemptum, facultas vitalis cordis commovet humorem, et appetitio irascitur; et si ⌊apprehendat⌋ periculum ut imminens, incitatur pulsus, et naturalis facultas alteratur. Quae docent ista omnia esse in eadem anima radicata.—

126 Primum *P*, 1.° *S*. 127 Secundum *P*, 2.° *S*. 127-8 inveniat *P*, invenit *S*, *add.* iam *P*. 128 atque *add.* adeo *P*. 129 possit *S*, posset *P*. 130 Augustinus *praem.* D. *P*. 130 80 *P*, 8 *S*. 133-4 distinctae... integrae *S*, distinctarum rationum integre *P*. 139 actionem *S*, generationem *P*. 140 productivam *om. P*. 140 quia *P*, quod *S*. 143 etiam *S*, et *P*. 146 operaretur *P*, oparetur (!) *S*. 146 potentiae *S*, animae *P*. 147 alterius *add.* seu *P*. 147 etiam *om. P*. 148 actioni intellectus *S*, litteris *P*. 149 digestiva *S*, vegetativa *P*. 150 operantem] operativas *S*, operans (!) *P*. 150 habet *P*, habeat *S*. 151 ita *S*, ideo *P*. 151 ab *om. P*. 152-3 operationem *S*, attentionem *P*. 143 vitalibus *S*, naturalibus *P*. 156 humorem *add.* et iram *P*. 156 appetitio *S*, appetitus *P*. 156-7 apprehendat *P*, apprehendit *S*. 157 naturalis *S*, vitalis *P*.

[563] n. 1: PL 40, 93 (t. 4, *sec. ed. Erasmi*, Basileae 1528)

De aquí se siguen dos absurdos. En primer lugar, que el hombre es esencialmente un animal. En segundo lugar, que el alma racional se encuentra con un sujeto subsistente ya completo en su especie última de sustancia; por tanto, tan imposible sería configurarlo a él como al caballo. Esta es una prueba convincente. Apoyada en ella dijo Agustín, *lib. 83 Quaestionum, q. 80, t. 4,* que si Cristo hubiese asumido una alma sensitiva, hubiese asumido una bestia.

Una primera razón confirmativa de la prueba es que almas que dentro de sus especies son integralmente distintas reclaman en la materia disposiciones distintas. Luego es imposible que dos almas de diferente grado de perfección configuren al mismo tiempo una misma materia, puesto que tal materia no puede estar dispuesta al mismo tiempo con disposiciones distintas.

Una segunda razón confirmativa es que, de ser así, se darían en el hombre una doble generación y una doble desintegración, puesto que cada alma exige su propia acción productiva, pero sobre todo porque una estaría educida de la capacidad potencial de la materia y la otra no.

La segunda prueba está tomada de la experiencia considerando la armonía que existe entre las accciones y las facultades del hombre, incluso entre las que pertenecen a distintos grados de almas. No podría darse una armonía tan perfecta, si no existiese un solo principio principal y una sola alma que actuase a través de las otras. Tenemos la experiencia, efectivamente, de que la acción de una facultad entorpece la acción de otra facultad que pertenece incluso al mismo grado de alma. Por ejemplo, cuando alguien durante cierto tiempo se concentra con atención intensa en una actividad intelectual, queda entorpecida la función sensitiva y digestiva. Señal de que es una misma el alma que actúa a través de estas capacidades; por ser limitada su capacidad, cuando se centra en una función, las otras quedan marginadas. Por esta razón en una misma alma sensitiva la acción de un sentido realizada con atención entorpece la acción de otro. De una forma similar se encuentra también esta armonía en las facultades vitales y animales. Cuando una sufre una fuerte alteración, las otras también se alteran. Por ejemplo, si la imaginación percibe con viveza un desprecio, la facultad vital del corazón pone en movimiento los humores y el apetito se vuelve iracundo. Y si percibe un peligro como inminente, se excita el pulso y la facultad natural se altera. Ello está indicando que todos

Quam rationem late prosequitur Valles, *lib. 4 Controversiarum, cap. ultimo.* [564]

T e r t i a ratio, a priori, est: Quia quando duo gradus formarum [sunt] ita inter se subordinati quod unus supponit alium et est quasi actus illius, forma quae dat ultimum gradum potest etiam dare superiores omnes, / *S58* ut inductione constat et ratione, quia huiusmodi gradus se habent tamquam gradus genericus et differentialis; unde sunt per se ordinati, et sibi invicem deserviunt, et pertinent ad complementum unius integrae substantiae / *P97* et ideo radicantur in uno et eodem principio. Sic autem contingit in proposito, nam in homine vegetativum et sensitivum et rationale sunt gradus inter se ordinati, et unus alium perficit, et integrant unum suppositum; omnes ergo oriuntur ab eadem anima.—Et istae rationes probant etiam quod in brutis est eadem anima quae est principium sentiendi et vegetandi.

6 A r g u m e n t a in principio posita postulant singulas quaestiones ad sui solutionem, et ita unumquodque <eorum> in quadam quaestione sequenti solvetur. [565]

QUAESTIO 6.ª

Utrum sit recta et sufficiens animae divisio in vegetativam, sensitivam et rationalem

1 R a t i o d i f f i c u l t a t i s oritur ex praecedenti *quaestione,* ut in primo illius argumento tetigimus. Anima enim vegetativa non est nisi principium nutriendi; sensitiva, principium sentiendi, etc. Si ergo haec ⌊tria⌋ principia aliquando sunt unum et idem, ergo illae animae sunt etiam una anima; divisio autem in qua membra coincidunt in unum non potest esse vera.

In hac quaestione omnes qui tenent unitatem animae in composito necessario concedunt has tres animas non esse adeo distinctas, quin

---

159 lib. *om. P.* 160 ultimo *add.* in fine *P.* 161 est *S,* sumitur *P.* 162 sunt *P, om. S.* 162 ita *om. P.* 163 quae dat *S,* dans *P.* 163 etiam *om. P.* 164 58] 56 *P.* 164 constat *S,* patet *P.* 164 quia *S,* quoniam *P.* 167 uno et *om. P.* 168 in proposito *S,* hic *P.* 171 etiam *om. P.* 172 principium *S,* potentia P.

6 173 posita *om. P.* 174 ad... solutionem *om. P.* 174 ita *om. P.* 174 eorum] earum *S,* illorum *P.* 174 quadam... sequenti *S,* sua particulari quaestione *add.* melius *P.*

1 4 difficultatis *S,* dubii *P.* 5 enim *S,* quia *P.* 7 tria *P,* trio *S.* 7 unum et *om. P.* 8 in unum *om. P.* 9 vera *S,* bona *add.* etc. *P.* 10 omnes *om. P.*

---

[564] O. c., f. 77v

[565] Ad 1 *Cfr.* d. 2, q. 6; Ad 2: q. 7; Ad 3: q. 8

estos fenómenos radican en una misma alma. Esta prueba la desarrolla ampliamente Valles, *4 Controversiarum, cap. último.*

La tercera prueba es con anterioridad a la experiencia: Cuando dos grados de formas están de tal manera subordinados entre sí que uno supone el otro y es acto de él, por así decir, la forma que confiere el último grado, puede conferir también todos los anteriores. Esto es claro por inducción y por razón: tales grados se comportan como grado genérico y grado diferencial; están, pues, esencialmente ordenados entre sí, se prestan mutua ayuda, pertenecen al complemento de una única sustancia completa y están por esto radicados en un mismo y único principio. Pues bien, esto es lo que sucede en nuestro caso. En el hombre lo vegetativo, sensitivo y racional son grados que están ordenados entre sí, el uno perfecciona al otro y todos constituyen un solo sujeto subsistente. Por lo tanto, todos tienen su origen en una misma alma. Estas razones prueban también que en los animales una misma alma es principio sensitivo y vegetativo.

6 La solución a los argumentos presentados al principio exige que les dediquemos otras tantas cuestiones. Así pues, cada uno de ellos recibirá solución en su correspondiente cuestión.

CUESTIÓN 6.ª

¿Es buena y suficiente la división del alma en vegetativa, sensitiva y racional?

1 La dificultad se funda en la *cuestión* precedente, como insinuamos en el primer argumento. En efecto, el alma vegetativa no es más que el principio de la nutrición; y la sensitiva, de la sensasión, etc. Si, pues, esos tres principios en algún caso son uno y el mismo, también las almas serán una alma; ahora bien, la división en la cual los miembros se identifican, no puede ser verdadera.

En esta cuestión, todos los que sostienen la unidad del alma en el compuesto deben conceder necesariamente que esas tres almas no

una in alia aliquo modo contineatur. Sequitur enim hoc evidenter ex alio, ut patet ex argumento statim facto,[566] et ex effectu, nam ab eadem anima oriuntur potentiae eiusdem ordinis cum potentiis alterius, ut ab anima rationali / oriuntur sensus, sicut ab anima sensitiva; et oriuntur *P97v* potentiae ⌊vegetativae⌋, sicut a vegetativa; et illa anima confert etiam idem esse quod aliae. Est enim homo essentialiter animal et vivens; ergo anima rationalis aliquo modo continet alias.

2 Sed de modo huius continentiae diversitas est opinionum. Communiter dici solet quod anima inferior eminenter continet superiorem et non formaliter. Ista [pars] negativa probatur:

[1.°] Nam anima rationalis specifice distinguitur a sensitiva et vegetativa; ergo non potest formaliter esse vegetativa, etc.

2.° Quia anima formaliter sensitiva aut vegetativa dicit animam materialem.

3.° Quia anima vegetativa significat illam formam quae tantum est principium operationum vegetativarum, et anima sensitiva significat tantum illam quae est principium operationum sensitivarum. Unde ex se requirunt praecisionem, et ita eas concipit intellectus. Anima autem rationalis non sic ⌊praescinditur⌋; ergo.

4.° Quia quaternarius non est formaliter ternarius,[567] licet illum / contineat; sed cum hoc modo anima perfectior continet imperfectiorem, *S58v* ergo similiter non est formaliter talis.

Et hinc probatur pars affirmativa. Anima enim inferior continet superiorem; et non formaliter; ergo eminenter.

3 Cum hac opinione fere coincidit a l i a quae dicit quod in anima rationali non possunt formaliter distingui <rationes> animae vegetativae [et sensitivae] et rationalis, sed quod comprehenduntur sub una ratione formali superiori; / sicut iustitia et sapientia, quamvis ex se ⌊habeant⌋ *P98* rationes formales distinctas, tamen prout uniuntur in Deo in quadam ratione formali superiori non habent distinctionem.

---

12 evidenter *om. P.* 13 statim *om. P.* 14 oriuntur *S,* oriatur *P.* 15 oriuntur *om. P.* 16 vegetativae *P,* sensitivae (!) *S.* 16 etiam *om. P.*

2 19 Sed *S,* autem *P.* 19-20 communiter *add.* enim *P.* 20 anima *add.* perfectior et *P.* 21 Ista *S,* Et *P.* 21 pars *P, om. S.* 22 1.° *P, om. S.* 22 rationalis *S,* nostra *P.* 23 vegetativa² *S,* illae *P.* 23 etc. *om. P.* 26 illam *om. P.* 27 anima *om. P.* 28 tantum... est *S,* illam quae tantum est *P.* 30 rationalis *S,* nostra *P.* 30 praescinditur *P,* praescindit *S.* 31 Quia *om. P.* 32 cum *om. P.* 32 modo *add.* secundum Aristotelem *P.* 32 imperfectiorem *S,* superiorem *P.* 34 probatur *S,* probabitur *P.* 34 pars *om. P.*

3 36 quae dicit *S,* dicens *P.* 37 possunt *S,* potest *P.* 37 rationes] ratio *SP.* 38 et sensitivae *P, om. S.* 38 rationalis *S,* etc. *P.* 39 superiori *om. P.* 39 sicut *praem.* et *P.* 39 quamvis *S,* licet *P.* 39 habeant *P,* heat [= habeat] *S.*

[566] d. 2, q. 5. *Cfr. infra* lin. 161-172

[567] *Cfr.* Arist., *De an.* 414 b 31

son entre sí tan distintas, que de algún modo no se contenga una en otra. Ya que lo uno se sigue evidentemente de lo otro, como aparece claro por el argumento que acabamos de exponer, y por los efectos. Pues, de la misma alma se originan facultades del mismo orden que las facultades de otra: así, del alma racional se originan los sentidos, al igual que del alma sensitiva; y se originan las facultades vegetativas, al igual que de la vegetativa y dicha alma confiere también el mismo ser que las otras. El hombre es esencialmente animal y viviente; luego el alma racional contiene de algún modo a las otras dos.

2 Pero cuanto al modo como las contiene, hay diversidad de opiniones. Comúnmente se dice que el alma inferior contiene eminentemente a la superior, y no formalmente. Se prueba esa parte negativa:

1.º Porque el alma racional se distingue específicamente de la sensitiva y de la vegetativa; luego no puede ser formalmente vegetativa, etcétera.

2.º Porque el alma formalmente sensitiva o vegetativa denota alma material.

3.º Porque alma vegetativa denota aquella forma que es tan sólo principio de las actividades vegetativas, y el alma sensitiva, a su vez, tan sólo el principio de las actividades sensitivas. Por lo cual requieren de por sí una precisión, y así las concibe el entendimiento; el alma racional, en cambio, no incluye tal precisión.

4.º Porque el 4 no es formalmente el 3, aunque sí lo contiene; ahora bien, ése es el modo como el alma más perfecta contiene a la más imperfecta; luego, de igual manera, no es formalmente ella.

Y con eso se prueba la parte afirmativa de la proposición. El alma inferior en efecto, contiene a la superior; no la contiene formalmente; luego eminentemente.

3 Con esta opinión casi coincide la que afirma que en el alma racional no se pueden distinguir formalmente las razones de alma vegetativa, sensitiva y racional, sino que están comprendidas en una razón formal superior, de la misma manera que la justicia y la sabiduría, aunque tengan de por sí distintas razones formales, sin embargo, en cuanto están unidas en Dios en una razón formal superior, no se distinguen entre sí.

Similiter virtus exsiccativa et calefactiva in inferioribus sunt formaliter distinctae, tamen prout uniuntur in eminenti virtute solis non distinguuntur. Et simile "quid est" [568] reperitur in omnibus virtutibus inferioribus quando uniuntur in superioribus. Sic igitur anima vegetativa, sensitiva et rationalis secundum se sunt formaliter distinctae, tamen prout in quadam superiori ratione animae uniuntur, non distinguuntur formaliter, sed habent illam simplicem rationem.

C o n f i r m a t u r . Nam forma specificatur a suo effectu formali; effectus autem formalis in anima rationali est unus illi adaequatus; ergo ab illo effectu desumit unicam formalem rationem comprehendentem inferiores.

I t e m , anima rationalis, ut rationalis est, dat esse sensitivum et vegetativum; ergo haec non distinguuntur in illa. Antecedens patet, quia esse rationale hominis est intrinsece dependens a sensitivo et vegetativo; ergo dando esse rationale dat reliquos gradus.

4 Utraque istarum opinionum est mihi difficillima, et imprimis quod in homine sit formaliter anima sensitiva et vegetativa videtur probari sufficienter.

1 . ° Quia effectus causae formalis [non potest dari nisi a causa quae sit formaliter talis; sed anima nostra dat in genere causae formalis] esse sensitivum formaliter; ergo est formaliter forma sensitiva. Maior patet, nam formam aliquam esse eminenter aliam est esse quamdam formam superioris ordinis habentem vir/tutem alterius, quomodo lux est *P98v*
eminenter calor; hoc autem non sufficit ut forma eminenter det esse formaliter alterius, ut lux solis, licet eminenter sit calida, non facit solem formaliter calidum.

R e s p o n d e n t quod continere eminenter in genere causae efficientis non sufficit ut det formaliter esse, tamen continere [eminenter] in [genere] causae formalis sufficit; lumen ergo continet calorem eminenter in genere causae efficientis; et ideo [etc.].

Sed haec solutio imprimis petit principium, nam argumentum probat quod illa duo implicant in adiecto, scilicet "eminenter continere" et "ut formam", quia nihil est aliud continere formaliter quam esse

42-3 sunt[...] distinctae *S*, distinguuntur *P*. 44 quid *om. P*. 44 reperitur *om. P*. 45 superioribus *S*, superiori *P*. 45 igitur *S*, ergo *P*. 45-6 vegetativa, sensitiva *S*, sensitiva et vegetativa *P*. 48 illam *S*, unam *P*. 50 rationali *S*, nostra *P*. 51 desumit *S*, sumit *P*. 51 unicam *S*, unam *P*. 53 rationalis est *S*, sic *P*. 55-6 sensitivo ... vegetativo *S*, sensitiva ... vegetativa *P*.

4 57 Utraque *add.* autem *P*. 57 mihi *om. P*. 57 difficillima *S*, difficilis *P*. 60-1 non... formalis *P*, *om.* (!) *S*. 63 quamdam *om. P*. 65 autem *S*, tamen *P*. 66 calida *S*, calor *P*. 69 det *S*, faciat *P*. 69 esse *S*, tale *P*. 69 eminenter *P*, *om. S*. 70 genere *P*, *om. S*. 70-1 eminenter *om. S*. 71 etc *P*, *om. S*. 72 Sed *S*, tamen *P*. 72 imprimis *om. P*. 74 ut formam *S*, formaliter *P*. 74 quia *S*, enim *P*.

[568] "quid est" = quidditas

De manera parecida, el poder de secar y el de calentar se distingue en los seres inferiores; sin embargo, en cuanto están unidas en la potencia eminencial del sol, no se distinguen. Y algo parecido se encuentra en todas las facultades inferiores cuando están unidas en las superiores. De ese modo, pues, el alma vegetativa, la sensitiva y la racional, se distinguen entre sí formalmente; sin embargo, en cuanto unidas en una naturaleza superior de alma no se distinguen formalmente, sino que presentan dicha simple naturaleza.

Y una razón confirmativa es que la forma se especifica por su efecto formal; ahora bien, el efecto formal en el alma racional es único y adecuado a ella; luego de ese efecto recibe su única razón formal, que abarca a las inferiores.

Además, el alma racional, en cuanto es racional, confiere el ser vegetativo y el sensitivo; luego éstos no se distinguen en ella. El antecedente es evidente, porque el ser racional del hombre es intrínsecamente dependiente del sensitivo y del vegetativo; luego confiriendo el ser racional, confiere los otros dos grados.

4 Ambas opiniones se me hacen muy difíciles de aceptar. Y, en primer lugar, que en el hombre se den formalmente el alma sensitiva y la vegetativa, me parece que se prueba satisfactoriamente.

1.º Porque el efecto de la causa formal no puede ser conferido más que por una causa que sea formalmente tal; ahora bien, nuestra alma confiere como causa formal el ser sensitivo como tal; luego es formalmente forma sensitiva. La premisa mayor es evidente, porque el ser una forma eminentemente otra es ser una forma de orden superior que posee la capacidad de esa otra, a la manera como la luz es eminentemente calor; ahora bien, eso no basta para que la forma que es eminentemente otra confiera el ser formalmente de la otra, como la luz del sol, aunque eminentemente sea cálida, no hace que el sol sea formalmente cálido.

Se responde que contener eminentemente como causa eficiente no basta para que confiera formalmente el ser, pero que contener eminentemente como causa formal sí que basta. La luz, por ejemplo, contiene eminentemente al calor como causa eficiente.

Pero tal solución comete, ante todo, una petición de principio, porque el argumento prueba que hay contradicción en esas dos cosas, a saber, "contener eminentemente", y contener "como forma", porque contener formalmente no es otra cosa que ser una forma que

formam dantem tale esse, nam quod aliqua qualitas sit formaliter calor non aliunde habet nisi quia facit formaliter calidum.—Et sic de quantitate[?] et aliis. ⌊Ergo in universum⌋ formam aliquam esse talem formaliter non est aliud quam esse formam dantem / formaliter tale esse. *S59* Implicat ergo dicere formam tantum esse eminenter talem, et tamen dare esse tale formaliter.

Item, illa divisio de continentia in hoc vel illo genere est gratis, nam formam esse causam [alicuius rei] provenit ex hoc quod continet ⌊illam⌋, ut lux causat calorem, quia in virtute continet illum; continere ergo non est in ratione causandi, sed in ratione essendi, ex qua oritur ratio causandi. Male ergo distinguitur continere in hoc vel illo genere causae.—Et tunc procedit argumentum, nam ex continentia virtuali oritur causalitas effectiva, non formalis.

2.° arguitur: Homo tam formaliter est animal, [sicut] equus; ergo tam formaliter habet haec omnia / quae sunt de ratione animalis *P99* [sicut equus]; sed de essentia animalis est componi ex corpore et anima sensitiva; ergo homo inquantum animal constat ex his; alias homo et equus non essent univoce animal, nam eorum animae sensitivae non essent univoce tales, quia non haberent [univoce] eamdem rationem formalem.

Et confirmatur retorquendo argumentum: Anima hominis et equi conveniunt univoce in ratione animae sensitivae; ergo sicut equus habet formaliter animam sensitivam, ita homo; et illa non est nisi rationalis; ergo.

3.° Anima rationalis est primum principium operationum sensitivarum; ergo est formaliter anima sensitiva. Tenet consequentia a definitione ad definitum, nam ratio animae sensitivae consistit in hoc quod sit actus viventis vere informans illud, et dans illi virtutem ad sentiendum; quae omnia habet anima rationalis.

4.° Anima rationalis est formaliter forma substantialis; ergo est formaliter forma corporis. Omnis enim forma substantialis debet dare ⌊aliquod⌋ esse substantiale; et non esse spiritus; ergo esse corporis.

Rursus, est forma corporis; et non inanimati; ergo viventis; est ergo formaliter anima primo constituens rem in esse viventis;

76-7 quantitate et *om. P* (qte. *S*). 77 Ergo... universum *P*, quae universam (!) *S*. 78 esse[1] *om. P*. 78 59] 57 *S*. 81-2 divisio... gratis *S*, distinctio in hoc ultimo genere continentiae gratis datur *P*. 82 nam *S*, enim *P*. 82 alicuius rei *P*, *om. S*. 83 illam *P*, aliam *S*. 85 distinguitur *S*, distinguit *P*. 87 virtuali *S*, eminentiali *P*. 87 non *praem.* et *P*. 88 sicut *P*, et animal (!) *S* (*vid. iter.*). 89 omnia *om. P*. 89 ratione *S*, essentia *P*. 90 sicut equus *P*, *om. S*. 91 inquantum *S*, ut *P*. 91 his *S*, iis *P*. 93 univoce *P*, *om. S*. 95 Et *om. P*. 99-100 primum... sensitivarum] primum opatīonum principium sensitivarum *S*. 101 nam *S*, enim *P*. 102 vere *om. P*. 102 et dans *S*, dando *P*. 103 rationalis *S*, nostra *P*. 106 aliquod *P*, aliquot *S*. 106 spiritus *S*, spirituale *P*. 106 esse[3] *om. P*.

confiere tal ser, pues el que una cualidad sea formalmente calor, no lo tiene por otro título más que porque hace a algo formalmente cálido. Y lo mismo puede decirse de la cantidad y de otras cosas. Luego, en general, el ser una forma formalmente tal ser, no es otra cosa que el ser una forma que confiere formalmente tal ser. Es, pues, contradictorio decir que la forma es tan sólo eminentemente tal ser, y que, no obstante, confiere tal ser formalmente.

Además, tal división de la continencia en tal o cual género de causa, es gratuita, porque el ser la forma causa de alguna cosa proviene de que la contiene, como la luz causa el calor porque lo contiene virtualmente; el contener, pues, no tiene lugar en el orden de las causas, sino en el orden del ser, del cual proviene el orden de las causas; es inepta, pues, la distinción del contener en tal o cual género de causa.—Y con eso, el argumento es válido, ya que de la continencia virtual se origina la causalidad eficiente, no la formal.

2.° argumento: El hombre es tan formalmente animal como lo es el caballo; luego, tan formalmente como el caballo, posee todo lo que pertenece a la noción de animal; ahora bien, a la noción de animal pertenece el estar compuesto de cuerpo y alma sensitiva, luego el hombre, en cuanto animal, consta de los dos; de lo contrario, el hombre y el caballo no serían unívocamente animal, al no ser sus almas sensitivas unívocamente tales, por no poseer unívocamente la misma razón formal.

Y una razón confirmativa sería retorcer el argumento: El alma del hombre y la del caballo convienen unívocamente en la razón de alma sensitiva; luego, así como el caballo posee formalmente un alma sensitiva, también el hombre; y ésa (en el hombre) no es sino la racional.

3.° El alma racional es el principio primero de las actividades sensitivas; luego es formalmente alma sensitiva. Es válida la consecuencia de la definición a lo definido, pues la razón del alma sensitiva consiste en que es acto del viviente informándolo en verdadero sentido y confiriéndole la capacidad de sentir; cosas todas que posee el alma racional.

4.° El alma racional es formalmente forma sustancial; luego es formalmente forma del cuerpo. Pues toda forma sustancial tiene que conferir algún ser sustancial; ese ser no es el del espíritu; luego confiere el del cuerpo.

Además, es forma del cuerpo; y no lo es del inanimado; luego del viviente; es, pues, alma que constituye primariamente a una cosa

huiusmodi autem est anima vegetativa, quia illa dat primum gradum viventis.

R u r s u s , dat esse viventis; et non vegetativum tantum; ergo sensitivum; est ergo etiam anima sensitiva formaliter. Quae ratio universaliter videtur concludere quod forma dans gradum ultimum debet formaliter esse forma dans omnes superiores gradus, quia non potest primum sine hoc secundo, ut non potest esse albedo quin / sit ⌊color⌋, **P99v** passibilis qualitas et qualitas. Et simile est in aliis.

D i c e s : Est ergo anima nostra formaliter forma corporea.— R e s p o n d e t u r : Ipsa in se non ⌊est⌋ corporea; est tamen formaliter forma corporis, id est, ⌊constitutiva⌋ substantiae corporeae. Quod potest facere, licet sit spiritualis, nam constituere corpus, ut dictum est *1 De generatione,*[569] / non est aliud quam constituere compositum materiale **S59v** capax trinae dimensionis. Quod potest facere anima terminando solum potentialitatem materiae, licet ipsa materialis non sit.

5 Et ex his videtur improbari s e c u n d a[570] opinio asserens quod in anima nostra non distinguantur, saltem formaliter, <rationes> animae vegetativae, sensitivae et rationalis.

1 . ° Nam ex hoc sequitur quod in homine non distinguantur formaliter esse animal et esse rationalem. Cuius oppositum ostendimus in *Praedicabilibus.* Et probatur sequela, quia homo in esse animalis constituitur per animam, ut sensitivam; et in esse hominis per eamdem, ut rationalem; ergo anima rationalis et sensitiva in homine sunt idem formaliter; ergo animal et rationale.

2 . ° arguitur: Anima rationalis et sensitiva secundum se distinguuntur formaliter; ergo [et] in homine. Antecedens est concesum ab omnibus, et patet ex definitionibus earum, quia anima rationalis est principium intelligendi; anima sensitiva est principium sentiendi; haec autem duo formaliter diversa sunt, immo separabilia. Anima enim equi est formaliter sensitiva, et non rationalis; ergo secundum se formaliter distinguuntur; ergo et in homine. Prima consequentia probatur, / quia **P100**

116 color *P,* calor (!) *S.* 117 et qualitas *S,* etc. *P.* 117 simile *add.* quid *P.* 119 est *P,* esse *S.* 120 constitutiva *P,* constituta *S.* 121 nam *S,* enim *P.* 121-2 De generatione *S,* alibi *P.* 122 non *S,* nihil *P.* 123 solum *om. P.*

5 125 videtur improbari *S,* improbatur *P.* 125 asserens *S,* dicens *P.* 126 distinguantur *S,* distinguuntur *P.* 126 saltem *om. P.* 126 rationes] ratio *SP.* 127 et rationalis *S,* etc. *P.* 128 distinguantur *S,* distinguatur *P.* 129 rationalem *S,* rationale *P.* 131 sensitivam *S,* sensitiva *add.* est *P.* 131 et *om. P.* 131 esse *add.* vero *P.* 131 hominis *S,* rationalis *P.* 131 eamdem *S,* animam *P.* 132 rationalem *S,* rationalis *add.* est *P.* 132 ergo *add.* si *P.* 134 arguitur *om. P.* 135 et *P, om. S.* 136 definitionibus *S,* distinctionibus *P.* 137 intelligendi *S,* quo intelligimus *P.* 137 anima *add.* vero *P.* 138 enim *S,* ergo *P.* 138 equi *S, om.* (!) *P.* 139 non *add.* solum (!) *P.* 139 secundum se *om. P.*

[569] f. 10^v (*Ms.* Suárez, *Cfr. Intr.* p. XXXIX)

[570] *Cfr. supra* n. 3

en su ser viviente; ahora bien, tal es el alma vegetativa, porque ésta es la que confiere el primer grado de vida.

Asimismo, confiere el ser viviente; y no confiere tan sólo el ser vegetativo, luego el sensitivo; es, por tanto, también formalmente alma sensitiva. Esta razón parece ser eficaz para concluir en general que la forma que confiera el último grado debe ser formalmente forma que confiera los grados superiores, porque no puede prestar aquello primero sin esto último, como no puede haber blancura sin que haya color, ni una cualidad pasible que no sea cualidad. Y cosa parecida se puede decir de otros casos.

Se dirá: Entonces nuestra alma es formalmente una forma corpórea.—Respondo: Ella en sí no es corpórea, pero es formalmente forma del cuerpo, es decir, constitutiva de una sustancia corpórea, cosa que puede prestar aunque sea espiritual, porque constituir a un cuerpo, como dijimos en *1 De generatione,* no es otra cosa que constituir un compuesto material capaz de las tres dimensiones, lo cual puede hacer el alma con sólo dar por terminada la potencialidad de la materia, aunque ella no sea material.

5 Y con esto parece refutada la segunda opinión, que sostiene que no se distinguen, al menos formalmente, en nuestra alma, las razones del alma vegetativa, sensitiva y racional.

1.º Porque de eso se sigue que en el hombre no se distinguen formalmente el ser animal y el ser racional. Lo contrario lo hemos demostrado en los *Predicables.* La prueba de esta consecuencia es que el hombre se constituye en su ser de animal por el alma en cuanto sensitiva, y en su ser de hombre por la misma en cuanto racional; luego el alma racional y la sensitiva en el hombre son lo mismo formalmente; luego también el ser animal y racional.

2.º El alma racional y la sensitiva, consideradas en sí, se distinguen formalmente; luego se distinguen también en el hombre. El antecedente lo conceden todos, y consta su verdad por las definiciones de estas almas, porque el alma racional es principio del entender, y el alma sensitiva es principio del sentir; ahora bien, esas dos cosas son formalmente diversas, es más, separables. En efecto, el alma del caballo es formalmente sensitiva, y no es racional; luego se distinguen formalmente de por sí; luego también en el hombre se distinguen. Se prueba la primera consecuencia, porque en el hombre se encuentra formal-

in homine reperitur formaliter anima rationalis et sensitiva, unaquaeque secundum propriam rationem formalem; ergo etiam in homine distinguuntur formaliter, ut probatum est.[571]

3.° arguitur. Nam anima hominis et equi conveniunt univoce in ratione animae sensitivae; alias homo et equus non essent univoce animal; ergo habent eamdem rationem formalem animae sensitivae; ergo a quocumque differt formaliter anima sensitiva equi, differt etiam formaliter anima sensitiva hominis. Tenet consequentia, quia si aliqua duo sunt idem in aliqua ratione, a quocumque distinguitur unum, distinguitur et aliud.

Rursus: Sed anima sensitiva equi differt formaliter ab anima rationali, ut patet ex dictis[571 a] evidenter; ergo et anima sensitiva hominis differt formaliter ab anima rationali eiusdem; distinguuntur [ergo] formaliter in homine anima sensitiva et rationalis. Et eaedem rationes sunt de anima vegetativa.

6 Quocirca pro intelligentia huius ⌊divisionis⌋ notandum est, ⌈1.°⌉, quod istae tres animae considerari possunt aut secundum suas integras rationes formales, aut secundum proprium constitutivum uniuscuiusque. Si primo modo ⌊considerentur⌋, habent se ut superius et inferius, et una includitur in alia; si vero considerentur secundo modo, in his distinguuntur formaliter.

Explicatur hoc per ipsa viventia quae per has animas constituuntur, / nempe vivens sive vegetativum, animal, et homo. Nam *S60*
vivens constituitur per animam vegetativam, animal per sensitivam, homo per rationalem. Est enim "vivens" praedicatum commune plantis et animalibus, sicut "animal" est commune brutis et hominibus. / Unde *P100v*
sicut homo componitur physice ex corpore et anima rationali, ita animal ex sensitiva, et vivens ex vegetativa.

Id etiam patet, nam "vivens" significat illum primum gradum in quo viventia superant non viventia; hic autem gradus est vegetabilium. Unde falluntur qui putant per animam vegetativam ut sic primo constitui plantas. Nam ut Aristoteles ait, hic, *cap. 3,*[572] anima vegetativa est prima omnium; ergo communis est omnibus viventibus; ergo id quod per illam constituitur est commune; illud autem est vivens ut sic,

---

142 etiam *S,* et *P.* 143 ut... est *om. P.* 146 animal *S,* animalia *P.* 147 etiam *praem.* et *S* (*vid. iter.*) 149 idem... ratione *S,* omnino similia *P.* 150 et S, etiam *P.* 152 evidenter *om. P.* 154 ergo *P, om. S.* 154 anima... rationalis *om. P.*

6 156 divisionis *P,* dubii *S.* 156 notandum *P,* N. *S.* 159 considerentur *P,* consideretur *S.* 159 ut *S,* sicut *P.* 160 secundo modo *S,* secundum propria constitutiva *P.* 160 his *S,* iis *P.* 162 Explicatur hoc *S,* id explico *P.* 163 60] 58 *S.* 103 sive *S,* seu *P.* 165 enim *S,* ergo *P.* 170-1 vegetabilium *S,* vegetativum *P.* 171 putant *add.* quod (!) *S.* 173 ergo *S,* et quae *P.* 174 ut sic *om. P.*

---

[571] *Cfr. supra* n. 4

[571 a] *Cfr. supra* lin. 138-143

[572] *De an.* 414 a 31 sqq.

mente el alma racional y el alma sensitiva, cada una según su propia razón formal; luego también en el hombre se distinguen formalmente, como queda probado.

3.º El alma del hombre y del caballo convienen unívocamente en la razón de alma sensitiva; de lo contrario, el hombre y el caballo no serían unívocamente animal; luego tienen la misma razón formal de alma sensitiva; luego de todo lo que difiera formalmente el alma sensitiva del caballo, difiere también formalmente el alma sensitiva del hombre. La consecuencia es válida, porque si dos cosas se identifican en alguna razón, de todo lo que se distinga la una, se distinguirá también la otra.

Ahora bien, el alma sensitiva del caballo difiere formalmente del alma racional, como es bastante patente por lo dicho antes; luego también el alma sensitiva del hombre se distingue formalmente de su alma racional; por tanto, el alma sensitiva y la racional se distinguen en el hombre. Y las mismas razones existen para el alma vegetativa.

6 Por todo ello, en orden a entender esta división, es de advertir, en primer lugar, que esas tres almas pueden ser consideradas, o según sus razones formales íntegras, o según el constitutivo propio de cada una de ellas. Si se las considera del primer modo, se hallan en la relación de superior e inferior, y la una se incluye en la otra, pero si se las considera del segundo modo, se distinguen formalmente.

La explicación de esto nos la dan los seres mismos vivientes que son constituidos por esas almas, a saber, el viviente o vegetativo, el animal y el hombre. En efecto, el viviente es constituido por el alma vegetativa, el animal, por la sensitiva, y el hombre, por la racional. Pues "viviente" es un predicado común a las plantas y a los animales, como "animal" es común a los brutos y a los hombres. Y de ahí, como el hombre se compone físicamente de cuerpo y alma racional, así también el animal consta del alma sensitiva, y el viviente de la vegetativa.

También se evidencia esto diciendo que viviente significa el primer grado de ser en el que los vivientes superan a los no vivientes; ahora bien, tal grado es el de los vegetales. Yerran, por tanto, los que piensan que las plantas quedan constituidas en su primer ser por el alma vegetativa como tal, pues, como dice Aristóteles en este libro, *cap. 3,* el alma vegetativa es la primera de todas; luego es común a todos los vivientes; luego es común lo que por ella se constituye, y esto es el

et non planta. Illa ergo tria praedicata sunt quae primo constituuntur per has tres animas; haec autem praedicata ita se habent quod sumendo proprium constitutivum uniuscuiusque est distinctum ab alio; animatum ergo constituitur per vegetativum, animal per sensibile, homo per rationale. Quae tres differentiae [formaliter] distinctae sunt. Si vero haec considerentur secundum proprias ⌈et⌉ completas rationes formales, habent se sicut superius et inferius. Eodem [igitur] modo dicendum est de ipsis animabus, quia cum illa viventia constituantur physice per ipsas animas, qualis fuerit differentia et convenientia in ipsis compositis, talis debet esse in formis.

Item, quia cum homo essentialiter sit vivens, animal, et homo, et omnia haec habeat ab eadem anima, necessarium est quod illa anima includat essentialiter constitutiva illorum trium praedicatorum, atque adeo quod sit essentialiter anima vegetativa et sensitiva.

7 Quod autem ut [magis] explicetur, notandum, 2.°, / quod in *P101* ipsis compositis gradus genericus dupliciter contrahi potest, scilicet vel intra eumdem gradum, descendendo ad particulares species, vel ascendendo ad superiorem gradum. Et idem censeo dicendum ⌊de⌋ ipsis ⌊animabus⌋. Anima enim vegetativa ut sic est quaedam ratio generica quae specificari potest intra eumdem gradum, et sic [specificatur in plantis; et ascendendo ad superiorem gradum, et sic] specificatur in animalibus. Unde in anima plantae et animalis est formaliter [ratio] animae vegetativae, tamen diverso modo, nam in anima animalis reperitur tantum formalis ratio generica animae vegetativae, et specificatur per differentiam elevantem illam ad rationem animae sensitivae; in planta vero specificatur per differentiam contrahentem illam ad esse talis animae vegetativae. Et ita constat quod diximus [*primo Notabene*].[573] Nam sicut animal non dicit quid compositum ex corpore et gradu sensitivo solum, sed essentialiter includit gradum vegetativum, ita anima sensitiva in suo conceptu integro non tantum includit quod / sit principium sen- *S60v* tiendi, sed etiam quod sit principium vegetandi. Dico "in conceptu integro", nam si tantum consideremus eius ultimam differentiam, secundum eam solum habet quod sit principium sentiendi; tamen non solum

176 autem *add.* tria *P.* 178 ergo *S,* enim *P.* 178 sensibile *add.* et *P.* 179 formaliter *P, om. S.* 180 proprias... completas *om. P.* 181 igitur *P, om. S.* 181 est *S,* iudico *P.* 182 illa *S,* ipsa *P.*

7 189 autem *S,* quidem *P.* 189 magis *P, om. S.* 189 notandum] N. *S,* oportet notare *P.* 192 gradum *add.* et sic specificatur in animalibus (*vid. iter.*) *P.* 192 de *P,* in *S.* 192-3 animabus *P,* animalibus (!) *S.* 193-4 est... et sic *om. P.* 194-5 specificatur... et sic *P, om. S.* 196 animalis *S,* equi *P.* 196 est *praem.* et (!) *S.* 196 ratio *P, om. S.* 197 animalis *S,* equi *P.* 201 ita *S,* sic *P.* 201 primo Notabene *P, om. S.* 202 dicit *S,* dicitur *P.* 203 solum *S,* solo *P.* 206 eius *om. P.* 206-7 secundum *S,* per *P.*

[573] *Cfr. supra* n. 6

viviente como tal, y no la planta. Por tanto, esos tres predicados son los que son constituidos principalmente por esas tres almas. Ahora bien, esos predicados se hallan entre sí en tal relación que, si se toma el constitutivo propio de cada cual, uno es distinto del otro; por tanto, lo animado se constituye por lo vegetativo, el animal, por lo sensible, el hombre, por lo racional. Esas tres diferencias son distintas formalmente; pero, si se las considera según sus propias razones formales completas, se hallan entre sí en la relación de superior e inferior; lo mismo, pues, habrá que decir de las almas mismas, ya que al constituirse físicamente dichos vivientes precisamente por esas almas, la diferencia y conveniencia que exista en los compuestos mismos, debe darse en las mismas formas.

Además, porque, siendo el hombre esencialmente viviente, animal y hombre, y teniendo todo esto por una misma alma, es forzoso que tal alma incluya esencialmente los constitutivos de esos tres predicados y que, por lo mismo, esencialmente sea alma vegetativa y sensitiva.

7 Para que mejor se explique esto, es de advertir, en segundo lugar, que en los compuestos mismos el grado genérico se puede contraer de dos maneras, a saber, o dentro del mismo grado, descendiendo a las especies particulares, o ascendiendo al grado superior. Y eso mismo creo que se ha de decir de las almas mismas. En efecto, el alma vegetativa como tal es en cierto modo genérica, y se puede especificar dentro del mismo grado; y así se especifica en las plantas; o bien ascendiendo al grado superior; y así se especifica en los animales. Por lo cual, en el alma de la planta y en la del animal se da formalmente la razón de alma vegetativa, si bien de diversa manera, porque en el alma del animal se encuentra tan sólo la razón formal genérica del alma vegetativa, y se especifica por la diferencia que la eleva a la razón de alma sensitiva, mientras que en la planta se especifica por la diferencia que la contrae al ser de tal alma vegetativa. Y así queda claro lo que hemos afirmado en la primera advertencia. En efecto, así como animal no denota simplemente el compuesto del cuerpo y del grado sensitivo, sino que incluye esencialmente el grado vegetativo, así al alma sensitiva en su concepto íntegro no incluye solamente el ser principio de sentir, sino también el ser principio del vegetar. Digo "en su concepto íntegro" porque, si consideramos tan sólo su última diferencia, en cuanto a ella, tiene sólo el ser principio de sentir; sin em-

hoc includit in conceptu suo integro, sed etiam omnes superiores gradus, scilicet quod sit forma substantialis vegetativa et sensitiva. Et quod dictum est de anima sensitiva respectu vegetativae dicendum est de rationali respectu sensitivae.

8 / Ex his c o l l i g i t u r, 1.°, diversa acceptio istorum no/minum, **P101v**
quae est occasio multarum aequivocationum in hac materia. Anima enim vegetativa solet sumi pro anima quae secundum ultimam differentiam suam continetur in illo gradu; et isto modo solae animae plantarum sunt vegetativae; et tali modo anima rationalis non est vegetativa, neque formaliter —ut de se patet—, neque eminenter, quia non continet virtute animam plantae ut sic. Et hoc modo nomen "vegetabilium" solet dici de solis plantis, nam usitatum est quod ignobilior species retineat nomen generis. Et idem est de anima sensitiva, quae sumi solet pro illa quae in specie sua ultima constituitur per ⌊differentiam⌋ contentam in illo gradu; et isto modo anima rationalis non est formaliter sensitiva. Sed haec acceptio vulgaris est; philosophus autem debet distinguere id quod est unicuique proprium, et quod est commune. Et invenit rationes formales animae vegetativae et sensitivae esse genericas, et posse diversimode specificari, ut diximus.[574] Unde negabit vulgaris homo hominem esse animal, quia putat "animal" sumi pro "bruto"; tamen qui intelligit propriam rationem animalis id non negabit. Sic etiam negabit aliquis animam rationalem esse sensitivam formaliter, putans "sensitivam" sumi pro anima limitata ad illum gradum; tamen qui scit illam rationem esse genericam id non negabit.

2.° colligitur ex dictis, quo sensu sit verum quod anima sensitiva ut sic est principium vegetandi, et quod rationalis ut sic est principium / sentiendi, nam si reduplicatio illa tantum fiat secundum differen- **P102**
tias ultimas constitutivas istarum animarum, propositiones sunt falsae; si tamen ⌊fiat⌋ reduplicatio secundum integras essentias istarum formarum, sunt verae. Ut haec propositio: "Homo, ut homo, sentit", si reduplices rationalitatem tantum, est falsa; si totam essentiam hominis, est vera; nam sensus est quod homo ex vi suae essentiae est potens sentire.

3.° colligitur [ex dictis], quando inferiores rationes in superiori contentae distinguantur vel non, nam quando illae rationes formales secundum se sunt distinctae, et in superiori non reperiuntur secundum

209 et sensitiva *om. P.*

8 217 neque[1-2] *S,* nec *P.* 218 hoc... nomen *S,* sic gradus *P.* 221 differentiam *P,* spem [=speciem] *S.* 222 isto *S,* hoc *P.* 222 rationalis *S,* hominis *P.* 223 philosophus] phyus *S,* phūs *P.* 223 autem *S,* vero *P.* 224 unicuique *S,* uniuscuiusque *P.* 225 invenit *S,* inveniet *P.* 226 diximus *S,* dictum est *P.* 231 esse *add.* communem et *P.* 233 sic *S,* sensitiva *P.* 236 fiat *P,* scit (!) *S.* 237 Ut *S,* et *P.* 237-8 reduplices *S,* reduplicet *P.* 240 ex dictis *P, om. S.* 241 distinguantur *S,* distinguuntur *P.* 241 formales *om. P.*

[574] *Cfr. supra* n. 7

bargo, en su concepto íntegro, no sólo incluye esto, sino también todos los grados superiores, a saber, el que es forma sustancial vegetativa y sensitiva. Y lo que se ha dicho del alma sensitiva respecto de la vegetativa, hay que decirlo de la racional respecto de la sensitiva.

8 De lo dicho, se colige, en primer lugar, la diversa acepción de esos nombres, que es ocasión de muchos equívocos en la presente materia. En efecto, el alma vegetativa se suele tomar como el alma que según su última diferencia se contiene en dicho grado; y, en esa acepción, sólo las almas de las plantas son vegetativas; y de ese modo, el alma racional no es vegetativa, ni formalmente —como es cosa clara de por sí—, ni eminentemente, porque no contiene virtualmente al alma de la planta como tal. Así, suele atribuirse a las plantas solas el nombre de "vegetales", pues el uso es que la especie menos noble retenga el nombre del género. Y lo mismo vale del alma sensitiva, que suele tomarse como la que en su especie última se constituye por la diferencia contenida en dicho grado; y en esa acepción, el alma racional no es formalmente sensitiva. Pero esta acepción es vulgar; el filósofo en cambio, debe distinguir lo que es propio de cada cual, y lo que es común. Y descubre que las razones formales de alma vegetativa y de alma sensitiva son genéricas y que pueden ser especificadas por diversos capítulos, como hemos dicho. Así, el hombre del vulgo negará que el hombre sea animal, porque cree que por animal se entiende bruto; pero el que penetre la razón propia de animal, no lo negará. Igualmente, habrá quien niegue que el alma racional sea formalmente sensitiva, por creer que por sensitiva se entiende el alma contraída a dicho grado; pero el que sepa que esa razón es genérica, no lo negará.

Se colige, en segundo lugar, de lo dicho en qué sentido es verdad que el alma sensitiva como tal es principio de vegetar y que la racional como tal es principio de sentir. En efecto, si tal reduplicación se hace tan solo sobre las diferencias últimas constitutivas de dichas almas, esas proposiciones son falsas; pero, si se hace la reduplicación sobre las esencias íntegras de esas formas, las proposiciones son verdaderas. Por ejemplo, esta proposición: "el hombre, en cuanto hombre, siente", si se reduplica solamente la racionalidad, es falsa; si se reduplica toda la esencia del hombre, es verdadera, pues el sentido es que el hombre, en virtud de su esencia, puede sentir.

Se colige también, en tercer lugar, de lo dicho cuándo se distinguen o no las razones inferiores contenidas en las superiores: cuando dichas razones formales, en cuanto tales, son distintas y no se encuentran en la superior según sus razones propias y precisas, sino según una

proprias et praecisas rationes, sed secundum quamdam superiorem, tunc in illo non distinguuntur. Et hoc modo iustitia et misericordia non distinguuntur in Deo. Et signum huius continentiae / superioris in inferiori *S61* est quod tunc illae rationes non conveniunt illis univoce, ut iustitia, etc. non reperiuntur univoce in Deo et creaturis; at quando rationes ipsae manent in superiori tamquam complentes unam rationem integram per modum actus et potentiae, tunc etiam in ipso superiori distinguuntur. Et signum huius [continentiae] est: si talis ratio manet univoca [in] inferiori et superiori. Et isto modo ratio animae vegetativae et sensitivae uniuntur in rationali.—Et ex his solvuntur argumenta dictarum opinionum.

9 3.° principaliter notandum est ad intelligendum divisum quod anima / plantae, bruti et hominis duplicem habent convenientiam. *P102v*

Prima est inquantum omnes sunt principia nutriendi, et ratione huius convenientiae abstrahit intellectus ab illis conceptum communem animae vegetativae ⌊contrahibilem⌋ ad animam plantae et animalis. Et similiter anima hominis et bruti conveniunt in hoc quod sunt principia sentiendi, et ab illis abstrahitur conceptus communis animae sensitivae, qui distinguitur in animam rationalem et bruti.

Unde in hoc sensu conceptus communis animae [est conceptus animae] vegetativae in communi, sicut conceptus viventis, est conceptus rei vegetabilis. Et in hoc sensu dixit Aristoteles, hic, *cap. 3* et *4* [575] quod nutritiva anima prima est et maxime communis. Et in hoc etiam sensu communiter apud philosophos "vivere" sumitur pro "vegetare".

Item, ab anima in communi isto modo explicata sumitur coordinatio praedicatorum essentialium in praedicamento substantiae. Et iuxta hoc divisio animae in vegetativam, etc. sic explicanda est: Quod nomine "animae vegetativae" in membro dividente intelligatur ea quae tantum vegetativa est, ut anima plantae; alias non distingueretur a diviso. Et hoc sensu divisio illa non est immediata, sed duas divisiones bimembres in virtute continet, scilicet anima alia vegetativa tantum, alia sensitiva tantum; et haec rursus, alia sensitiva tantum, alia rationalis.

245 61] 59 *S*. 245 superioris... inferiori *S*, inferioris in superiori *P*. 246 etc. *S*, et misericordia *P*. 247 reperiuntur *S*, conveniunt *P*. 247 in *om. P*. 247 at *add.* vero *P*. 250 continentiae *P*, *om. S*. 250 in *P*, *om. S*. 252 uniuntur *S*, unitur *P*. 252 his *S*, iis *P*. 252 dictarum *S*, istarum *P*.

9 254 ad... divisum *om. P*. 255 habent *S*, habet *P*. 256 omnes *om. P*. 256 sunt principia *S*, habent principium *P*. 258 contrahibilem *P*, contrahibilis *S*. 258 animalis *S*, ad animam sensitivam *P*. 259 principia *S*, principium *P*. 260 communis *om. P*. 261 qui distinguitur *om. P*. 261 et *add.* animam *P*. 262-3 est... animae *P*, *om. S*. 264 Et *om. P*. 266 vegetare *S*, vegetari *P*. 269 divisio *add.* illa *P*. 269-70 animae... nomine *om.* (!) *P*. 270 intelligatur *S*, intelligitur *P*. 273 alia¹ *add.* est *P*. 273 alia² *praem.* et *P*. 274 tantum *om. P*. 274 alia² *praem.* et *P*.

[575] *De an.* 415 a 1 sqq., 415 a 24.—*Cfr. supra not.* 572

razón superior, entonces no se distinguen dentro de ella. Y de esa manera no se distinguen en Dios la justicia y la misericordia. Señal de ese modo de contenerse del superior en el inferior es el que tales razones no convienen unívocamente, como la justicia, etc. no se encuentran unívocamente en Dios y en las creaturas; pero cuando las razones mismas persisten en el superior como integrando una razón completa a modo de acto y potencia, entonces se distinguen también en el superior. Señal de ese tipo de continencia es el que tal razón sigue siendo unívoca en el inferior y en el superior. De esa manera es como se unen la razón de alma vegetativa y la de alma sensitiva en la racional.—Y con esto quedan resueltas las razones de las opiniones citadas.

9 En tercer lugar, ante todo, hay que tener en cuenta, para entender esta división, que el alma de la planta, la del bruto y la del hombre presentan entre sí dos caracteres comunes:

El primero, en cuanto que todas ellas son principio de nutrición, y en virtud de esa conveniencia abstrae el entendimiento de ellas el concepto común de alma vegetativa restringible a las almas de la planta y del animal. Y de la misma manera, las almas del hombre y del bruto convienen en que son principios de sentir, y de ellos abstrae el entendimiento el concepto común de alma sensitiva, que se divide en el alma racional y en la del bruto.

En este sentido, pues, el concepto común de alma es el concepto de alma vegetativa en general, como el concepto de viviente es el concepto de ser vegetal. Y en ese sentido, dijo Aristóteles en este libro, *cap. 3* y *4* que el alma nutritiva es la primera y la más común. Y también en este sentido suele entre los filósofos tomarse el vivir por el vegetar.

Además, del alma en general entendida del modo explicado, se toma la coordinación de los predicados esenciales en el predicamento de sustancia. A tenor de esto hay que explicar la división del alma en vegetativa, etc., de suerte que por el nombre de alma vegetativa en el miembro dividente haya que entender la que es tan sólo vegetativa, como lo es el alma de la planta; de lo contrario, no se distinguiría del todo que se divide. Tomada así, tal división no es inmediata, sino que contiene virtualmente dos divisiones bimembres, a saber, un alma tan sólo vegetativa, y otra, tan sólo sensitiva; y ésta última, a su vez, una tan sólo sensitiva, y otra racional. Así entendida,

Et in hoc sensu divisio est clara et caret omni difficultate, nec aliena a mente Aristotelis, licet communiter non sic exponatur.

/ S e c u n d a convenientia istarum animarum est in modo ope- *P103* randi vitaliter. Quam operationem sic explico: Nutritio, sensatio et intellectio conveniunt generice in hoc quod quaelibet illarum est operatio vitalis. Et ab hac convenientia potest abstrahi alius conceptus communis viventis et animae, ut solum significet principium operationis vitalis, abstrahendo a nutritione. Et isto modo videtur communiter sumi "anima" in communi, et definiri, et dividi.

Et si hoc modo sumatur "anima", ut hic est divisum, potest divisio d u p l i c e m sensum habere: P r i m u s quod membra dividentia sumantur stricte, / ita ut "anima vegetativa" significet animam *S61v* commensuratam tantum operibus vegetativae partis, ut est anima plantae; et "anima sensitiva" pro anima commensurata omnibus [vitalibus] operibus bruti, et illis tantum; "anima" vero "rationalis" pro anima adaequate respiciente omnia opera vitalia hominis. Et isto modo membra sunt valde distincta, et unum non praedicatur de alio, et est facilis divisio. In hoc sensu tamen est extra sensum omnium philosophorum, qui omnes agunt de anima vegetativa, ut est communis omnibus viventibus, et de sensitiva, ut est communis hominibus. Unde divisio in illo sensu non esset conveniens ad ⌊tradendam⌋ scientiam istarum animarum, nam scientia de anima vegetativa ut sic eadem est in planta et in animalibus; / et scientia de anima sensitiva similiter. Unde definitiones ista- *P103v* rum animarum, quas Aristoteles, *2.° cap.*, [576] tradit, communes sunt.

Et ideo a l i u s sensus divisionis est, ut membra dividentia sint: vegetativa in communi, sensitiva in communi, et rationalis. Et haec membra non distinguuntur tamquam formae integrae distinctae, sed distinguuntur secundum praecisos conceptus, quamvis una possit includi in integro conceptu alterius. Ut si quis divideret vivens in plantam, animal et hominem, distingueret membra secundum praecisa constitutiva eorum. Et iste est communis sensus huius divisionis, et non improbandus.

10 His suppositis, c o n c l u s i o sit: Divisio illa est optime et sufficienter tradita.

---

275 et... omni *S*, sine *P*. 275 nec *S*, neque. 278 Quam operationem *S*, quae per operationes *P*. 278 explico *S*, explicatur *P*. 279 illarum *S*, earum *P*. 284 divisum *S*, divisa *P*. 285 divisio *add.* adhuc *P*. 285 Primus *S*, primum *P*. 288 vitalibus *P*, *om. S*. 291 et[1] *S*, ut *P*. 291 praedicatur *S*, praedicetur *P*. 292 extra sensum *S*, praeter... mentem *P*. 294 illo *S*, eo *P*. 295 tradendam *P*, trahendam *S*. 296 vegetativa *om. P*. 298 tradit *S*, tradidit *P*. 299 ut *S*, cum *P*. 299 dividentia *S*, divisa *P*. 300 vegetativa *praem*, anima *P*. 300 sensitiva... communi *om.* (!) *P*. 301 distinguuntur *add.* inter se *P*. 303 vivens *S*, animatum *P*. 303-4 plantam *S*, vivens *P*. 305 huius *S*, istius *P*.

---

576 *De an.* 413 a 20-414 a

la división resulta clara y no presenta ninguna dificultad, ni es ajena a la mente de Aristóteles, bien que no se la suele exponer así.

El segundo carácter común que presentan estas almas consiste en el modo de actuar vitalmente, actuación que explico así: La nutrición, la sensación y la intelección convienen genéricamente en que cada una de ellas es actividad vital. De tal carácter común se puede abstraer otro concepto común de viviente y de alma que sólo signifique principio de actividad vital, prescindiendo de la nutrición. Y en ese sentido, parece que se suele tomar el alma en común, y así se la define y se la divide.

Tomado así el concepto de alma, y según la división que hemos hecho, puede tal división tener dos sentidos: el primero, que los miembros en que se divide se tomen en sentido estricto, de suerte que alma vegetativa signifique alma adaptada tan sólo para las actividades de la parte vegetativa, como es el alma de la planta; y por alma sensitiva se entienda el alma adaptada a todas las actividades vitales del bruto, y a ellas solamente; y por alma racional, el alma a quien atañen todas las actividades vitales del hombre. Así, todos los miembros de la división resultan muy distintos, y no se predica uno de otro, y es fácil la división. Pero la división en tal sentido es completamente ajena al sentir de todos los filósofos, los cuales todos tratan del alma vegetativa en cuanto que es común a todos los vivientes, y de la sensitiva, en cuanto que es común a los hombres. Por lo cual, la división entendida en tal sentido, no sería de utilidad para hacer un estudio de dichas almas, ya que la ciencia del alma vegetativa como tal es la misma, trátase de la planta o de los animales; y lo mismo sucede con el alma sensitiva. Así, que las definiciones que da Aristóteles de esas almas en el *cap. 2,* son comunes.

Por eso, otro sentido de la división es que los miembros de la división sean: el alma vegetativa en general, la sensitiva en general y la racional. Esos miembros no se distinguen tan sólo como formas íntegras distintas, sino que se distinguen en cuanto a sus conceptos precisos, si bien una pueda estar incluida en el concepto íntegro de otra. Así, por ejemplo, si uno dividiese viviente en planta, animal y hombre, distinguiría los miembros según sus constitutivos precisos. Ése es el sentido comúnmente aceptado de tal división y no hay por qué rechazarlo.

10 Esto supuesto, sea la conclusión: Tal división es suficiente y está muy bien hecha.

P r i m a p a r s patet ex dictis, nam ut divisio sit bona, sufficit aliqua formalis distinctio membrorum; haec autem reperitur [hic], ut ostendimus.

S e c u n d a p a r s conclusionis probatur ex D. Thoma, *1 p., q. 78, a. 1,* ubi sufficientiam huius divisionis tradit.

11 Pro cuius expositione n o t a n d u m est, [1.°], quod licet anima habeat essentialem ordinem ad corpus, per quem distinguenda est, tamen quoad nos distinguitur per operationes, quia viventia a non viventibus per operationes distinguimus. Unde animam vocamus illam formam quae est principium alicuius operationis elevatae supra operationes rerum inanimatarum.

T r i a autem inveniemus in / rebus inanimatis: ***P104***

1.^{m} est quod circa se non habent aliquam operationem per se et ab intrinseco, sed semper ab extrinseco patiuntur, vel circa extrinseca agunt. Dico "per se", quia per accidens, quando res inanimata est extra statum suum, potest se reducere ad illum; sed illa ratio non est operatio vitae, et propterea generanti tribuitur.

2.^{m} Est proprium inanimatis quod quidquid operantur est per qualitates omnino materiales, quae / naturales dicuntur. ***S62***

[3.^{m}] Habent quod omnis operatio eorum per corpus exercetur, et in corpore recipitur. Omnis autem forma, quae in operatione sua ab aliquo istorum abstrahit, censetur superare limites formae inanimatae, et anima dicitur.

12 *Explicatur a. 1, 1 p., q. 78 D. Thomae.*—Est igitur q u a e d a m operatio in rebus quae per qualitatem sensibilem fit, tamen fit a principio intrinseco activo, et per se est requisita ad perfectionem [intrinsecam] operantis; et talis est operatio animae vegetativae, quae fit medio calore naturali, qui est qualitas sensibilis; tamen est operatio vitae, [quia] fit a principio intrinseco, et eius principium est propria anima, ut supra [diximus]. [577]

---

10 309 ex *add.* omnibus *P.* 310 hic *P, om. S.* 313 tradit *S,* tradidit *P.*

11 314 notandum *S,* advertendum *P.* 315 quem *S,* quod *P.* 317 distinguimus *S,* distinguuntur *P.* 317 Unde *S,* enim *P.* 318 supra *S,* super *P.* 320 inveniemus *S,* invenimus *P.* 324 statum suum *S,* perfectionem suam *P.* 324 se... illum *S,* reduci ad perfectionem suam *P.* 324 ratio *om. P.* 325 generanti *S,* generantis *P.* 325 tribuitur *om. P.* 326 proprium inanimatis *S,* propter unum inanimatum (!) *P.* 326 est *S,* operantur *P.* 327 62] 60 *S.* 328 3.^{m} *P,* 3.° *S.*

12 332 Est igitur *P,* Arguitur (!) *S.* 333 qualitatem sensibilem *S,* qualitates sensibiles *P.* 334 est *om. P.* 334 requisita *S,* requisito *P.* 334 intrinsecam *P, om. S.* 335 operantis *S,* viventium *P.* 336 quia *P,* quae *S.* 337 a *S,* ab *P.* 337 principio *om. P.* 337 eius *S,* cui *P.* 337 propria *S,* proprium *P.* 338 diximus *P, om. S.*

---

[577] d. 2, q. 1.

La primera parte consta por lo dicho. En efecto, para que una división sea buena, basta que se dé alguna distinción formal de los miembros; y tal distinción se da en este caso, como hemos demostrado.

La segunda parte de la conclusión se prueba por Santo Tomás, *1 p. q. 78 a. 1,* donde expone la suficiencia de esta división.

11 Para su explicación hay que tener en cuenta que, aunque el alma tenga orden esencial al cuerpo, el cual es título de distinción para ella, sin embargo, para nosotros se distingue por sus actividades, ya que por las actividades es como distinguimos los vivientes de los no vivientes. De ahí que llamamos alma a aquella forma que es principio de alguna actividad que esté elevada sobre las de los seres inanimados.

Ahora bien, podemos encontrar tres propiedades en los seres inanimados:

La primera es que no ejercen en sí mismos ninguna actividad de por sí como originadas por un principio intrínseco, sino que siempre son afectados desde fuera u obran sobre lo exterior a ellas. Digo "de por sí", porque accidentalmente, cuando un ser inanimado ha sido colocado fuera de su estado propio, puede volverse a él, pero tal modo de proceder no es actividad vital, y por eso se atribuye al que lo produce.

Segunda: Es propio de los seres inanimados el que cuanto obran lo hacen por medio de cualidades completamente materiales, a las que se llama naturales.

Es su tercera propiedad, que toda actividad suya se ejerza por medio del cuerpo y en el cuerpo se reciba. Ahora bien, toda forma que en su actividad no presente alguno de estos caracteres, se estima que supera los límites de la forma inanimada, y se la llama alma.

12 *Explicación del a. 1, 1 p., q. 78 de Santo Tomás.*—Se argumenta así: Se da una actividad que se ejerce por medio de una cualidad sensible, y que, sin embargo, se realiza por un principio intrínseco activo. Y es de por sí necesaria para la perfección intrínseca del agente; tal es la actividad del alma vegetativa, que se realiza por medio del calor natural, el cual es una cualidad sensible; sin embargo, es una actividad vital, porque se realiza por un principio intrínseco y su principio es la propia alma, como queda dicho antes.

Alia est operatio [vitae] quae licet fiat medio corporeo organo, tamen non fit media qualitate sensibili, sed media quadam potentia superiori, quae sensus dicitur; et principium huius operationis superat in duobus gradum rerum inanimatarum; et ideo est propria anima, immo [constituit] secundum genus animae.

Alia tandem est operatio quae licet fiat in corpore, tamen neque fit medio corpore ut in/strumento, neque in corpore recipitur, sed *P104v* prorsus immaterialis est. Et haec superat in omnibus operationes inanimatorum; et ideo principium illius constituit tertium et supremum genus animae. Et cum non possit fingi alia operatio elevatior a materia in rebus materialibus, non poterit inveniri alius modus animae. Et ita constat divisionem esse sufficientissimam.

13 Sed est notandum, [2.º], quod aliud est distinguere [animas] secundum species ultimas, et aliud distinguere [gradus] animarum. Hic distinguimus gradus animae, non species ultimas, quia sub [unoquoque gradu, saltem sub duobus primis], possunt dari multae species animarum. Gradus enim operationum, quae a materia elevantur, tantum apparent tres enumerati, et ideo tantum sunt tres gradus animarum. Tamen distinctio specifica formarum sumitur ex multis aliis, scilicet ex diverso modo operandi intra eumdem gradum operationis. De qua re diximus *2 Physicorum, q. De natura.*

14 Ex quibus colliges quod in hac divisione animae duo priora membra, scilicet anima sensitiva et vegetativa, habent rationes formales genericas; tertium vero membrum, scilicet anima rationalis, est in specie ultima, quia est in supremo gradu et ultimo omnium formarum.

Sed argues. Nam gradus viventium sumuntur ab ipsis formis; sed gradus viventium numerantur quattuor ab Aristotele, *cap. 2,* [578] scilicet vegetativum, sensitivum, locomotivum et in/tellectivum; sunt *P105* ergo quattuor animae.

Respondetur quod isti termini: vegetativum, etc. possunt accipi ut significant essentiam viventium et gradus essentiales

---

339 vitae *P, om. S.* 340-1 potentia superiori *S,* qualitate superioris potentiae *P.* 342 et *om. P.* 342 propria *om. P.* 343 constituit *P, om. S.* 346 omnibus *S,* tribus *add.* dictis *P.* 349 poterit *S,* potuit *P.* 350 sufficientissimam *S,* sufficientem *P.*

13 351 notandum *S,* advertendum *P.* 351 distinguere *add.* species et *P.* 351 animas *P,* animam *S.* 352 gradus *P,* gradum *S.* 353-4 unoquoque... primis *P,* duobus gradibus saltem primis *S.* 358 intra... operationes *S,* operationes intra eumdem gradum *P.*

14 360 colliges *S,* colligitur *P.* 363 omnium *om. P.* 364 argues *S,* arguet *add.* quis contra hanc partem *P.* 365 cap. 2 *om. P.* 369 essentiam *S,* essentias *P.*

---

[578] *De an.* 413 a 23 sqq.

Hay otra actividad vital que, si bien se realiza por medio de un órgano corporal, no se hace, sin embargo, por medio de una cualidad sensible, sino por medio de una cierta facultad superior, que se llama sentido; y el principio de tal actividad supera en dos aspectos el grado de los seres inanimados, y por eso es alma en sentido propio, constituyendo incluso el segundo género de alma.

Se da, por fin, otra actividad que, aunque se realiza en el cuerpo, sin embargo, ni se ejerce por medio del cuerpo como instrumento, ni se recibe en el cuerpo, sino que es completamente inmaterial. Y ésta supera en todo a las actividades de los seres inanimados, y por eso, su principio constituye el tercer y supremo género de alma. Y como no se puede concebir ninguna otra actividad en los seres materiales más elevada sobre la materia, no será posible encontrar otro género de alma. Así, aparece bien claro que la división es más que suficiente.

13 Pero es de advertir, en segundo lugar, que una cosa es distinguir las almas según sus especies últimas, y otra, distinguir los grados de almas. Aquí estamos distinguiendo los grados de almas, no las especies últimas, ya que dentro de cada grado, al menos de los dos primeros, se pueden dar muchas especies de almas. En efecto, como grados de las actividades que se elevan sobre la materia, aparecen sólo los tres enumerados, y por eso hay sólo tres grados de almas; sin embargo, la distinción específica de las formas se toma de otros muchos capítulos, a saber, del modo diverso de actuar dentro de un mismo grado de actividad, sobre lo cual ya hablamos en el *lib. 2 de la Física, q. De natura.*

14 De ahí se colige que en esta división del alma los dos primeros miembros, es decir, el alma sensitiva y el alma vegetativa, tienen razones formales genéricas, mientras que el tercer miembro, el alma racional, se halla en la especie última, porque ocupa el último y supremo grado de todas las formas.

Pero se argüirá: Los grados de los vivientes se toman de las formas mismas; pero Aristóteles en el *cap. 2,* enumera cuatro, a saber, el vegetativo, el sensitivo, el locomotivo y el intelectivo; luego se dan cuatro almas.

Respondo: Esos términos: vegetativo, etc. se pueden tomar como significando la esencia de los vivientes y sus grados esenciales,

eorum, et isto modo tantum sunt tres gradus viventium, ut argumentum concludit, quia tantum sunt tres animae. Unde sensitivum et locomotivum sub eodem essentiali gradu comprehenduntur, / *S62v* ut dictum est hac *disputatione, q. 2.*[579]

Alio modo sumuntur illi termini prout significant potentias separabiles inter se et constituentes diversos modos viventium. Vegetativum enim reperiri potest sine aliis, et sensitivum sine locomotivo. Sunt enim quaedam animalia imperfecta, quae licet sentiant, non tamen possunt locomoveri; locomotivum autem supponit duos modos, [vegetativum scilicet et sensitivum], et distinguitur ab intellectivo. Et ideo numerantur quattuor modi viventium, qui quodammodo accidentales sunt, et quodammodo essentiales, si attendatur radix ipsarum potentiarum. Et tunc non tantum est divisio graduum, sed partim continet distinctionem graduum, partim ⌊divisionem⌋ unius gradus secundum magis et minus perfectum. Appetitivum autem non constituit specialem modum vivendi, quia numquam separatur a sensitivo. Omne enim sentiens habet appetitum, ut Aristoteles hic[580] saepe [dicit].

D i c e s : Etiam locomotivum est inseparabile a sensitivo. Nullum est enim animal quod non se aliquo modo mo/ *P105v* vere possit; immo nec a vegetativo, nam omne quod augetur mutat locum, [ut dicitur] *1 De generatione, cap. 3.*

R e s p o n d e t u r ad p r i m a m p a r t e m quod quaedam animalia moventur motu dilatationis et constrictionis, et haec dicuntur ab Aristotele[581] "immobilia," quia ille ⌊motus⌋ est imperfectissimus, nec per motum localem possunt sibi necessaria providere. Alia vero sunt animalia quae per motum sibi provident, et haec sequuntur appetitum suum, sive talis motus sit volatus, sive <gressus>, sive reptatio; et haec dicuntur "locomotiva".[582]

A d a l i u d dicitur quod ⌊auctum⌋ mutat locum, non per se, sed ex consequenti; unde illa mutatio loci non fit a propria potentia motiva, sed consequenter ex vi augmentationis, et ideo, etc.

15 A d a r g u m e n t a dictarum opinionum. A d p r i m u m respondetur quod istae animae sunt distinctae secundum proprias rationes formales.

---

372 sub *S*, ab *P*. 372 ut *add.* latius *P*. 372 dictum est *S*, explicui *P*. 376 enim *add.* non solum *P*. 376 et *praem.* immo *P*. 378-9 vegetativum... sensitivum *P*, *om. S*. 379 distinguitur *S*, separatur *P*. 380 viventium *S*, viventis *P*. 382 tantum *S*, solum *P*. 383 partim *S*, partem *P*. 383 divisionem *P*, divisionis *S*. 386 dicit *P*, *om. S*. 387 est... sensitivo *S*, convenit omnibus animalibus *P*. 389 nec *S*, neque *P*. 389-90 ut dicitur *P*, *om. S*. 393 motus *P*, locus (!) *S*. 393 nec *S*, neque *P*. 395 provident *S*, consulunt *P*. 395 haec *om. P*. 395 sequuntur *S*, exsequuntur *P*. 396 gressus] gressum *S*, gressio *P*. 398 auctum *P*, augtum *S*.

15 402 propias *om. P*.

---

[579] *Cfr. supra* (4.ª concl.), n. 10

[580] *De an.* 433 b 27 sq.; 434 a 32-b 1

[581] *De an.* 434 a 4; b 2

[582] *De an.* 433 b 27 sq.; 434 a 32-b 2

y en ese sentido hay sólo tres grados de vivientes, como concluye el argumento, ya que sólo hay tres almas. Así, que sensitivo y locomotivo estarían comprendidos dentro de un mismo grado esencial, como queda dicho en esta *disputa, q. 2.*

Otro modo de tomar esos términos es en cuanto que significan unas facultades separables entre sí y constitutivas de modos diversos de vivientes. En efecto, el vegetativo se puede encontrar sin los otros, y el sensitivo sin el locomotivo. Así, hay algunos animales imperfectos que, aunque sienten, no pueden, sin embargo, moverse; ahora bien, el grado locomotivo supone los dos modos de vegetativo y sensitivo, y se distingue del intelectivo. Y esa es la razón por la que se enumeran cuatro modos de vivientes, los cuales son, en un cierto modo, accidentales y, en otro, esenciales, si se atiende a la raíz de las facultades mismas. Entonces, ya no se trata solamente de una división de grados, sino que, en parte, contiene la distinción de los mismos, y en parte, la división de un grado por su mayor o menor perfección. Por lo que hace al apetitivo, no constituye un modo especial de vida, ya que nunca se halla separado del sensitivo. En efecto, todo lo que siente tiene apetito, como dice Aristóteles repetidas veces en este tratado.

Se dirá: También el locomotivo es inseparable del sensitivo; pues no hay ningún animal que no se pueda mover a sí mismo de algún modo; es más, tampoco es separable del vegetativo, ya que todo lo que crece cambia de lugar, como se dice en *1 De generatione, cap. 3.*

Respondo a la primera parte que algunos animales se mueven con movimiento de dilatación y contracción. Y a ésos los denomina Aristóteles "inmóviles", porque tal movimiento es muy imperfecto, y porque no pueden procurarse lo necesario para su vida por el movimiento local. Hay otros animales que se lo procuran por el movimiento; y los tales siguen su apetito, sea ese movimiento el vuelo, el andar o el reptar; a ésos se les llaman "locomotivos".

A lo segundo, respondo que lo que crece cambia de lugar, no de por sí, sino consiguientemente; por lo que tal cambio de lugar no lo realiza una facultad propia motora, sino que resulta como consecuencia del impulso del crecimiento.

15 A los argumentos de las opiniones citadas. Al primero, respondo que esas almas se distinguen por sus propias razones formales.

Ad secundum nego quod de ratione animae sensitivae et vegetativae in communi sit esse formam materialem, sed abstrahunt.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum respondetur exemplum Aristotelis [583] non tenere quoad omnia; tenet quidem quantum ad continentiam absolute, non tamen quantum ad modum, ut patet ab effectu, nam quaternarius non potest dici ternarius, licet illum contineat. Homo autem potest dici animal, quia continet animam sensitivam; ergo alius est modus continentiae.

Argumenta vero secundae opinionis [584] soluta manent, et similiter primum argumentum [585] praecedentis *quaestionis* / cum suis *P106*
confirmationibus.

404 et *S*, vel *P*. 405 materialem *S*, immaterialem (!) *P*. 405 abstrahunt *S*, abstrahimus *P*. 407 respondetur *S*, dicitur *P*. 408 quidem *om. P*. 408 absolute *S*, aptam *P*. 409 tamen *add.* tenet *P*. 409 modum *add.* continentiae *P*. 409 nam *S*, quia *P*. 410 licet *S*, quamvis *P*. 410 autem *S*, tamen *P*. 411 quia... sensitivam *om. P*. 415 confirmationibus *add.* et haec de hac questione *P*.

[583] *Cfr. supra not.* 567

[584] *Cfr. supra* n. 5

[585] *Cfr. supra* d. 2, q. 5, n. 2

Al segundo, niego que sea del concepto de alma sensitiva y del de la vegetativa en general el ser formal material: prescinden de ello.

Al tercero, la solución está clara por lo expuesto.

Al cuarto, se responde que el ejemplo de Aristóteles no vale en todos sus puntos; vale, ciertamente, en cuanto a la continencia en general, pero no vale en cuanto al modo, como es manifiesto por los efectos, pues el 4 no puede llamarse 3, aunque lo contenga. El hombre, en cambio, sí que puede llamarse animal, porque contiene el alma sensitiva; por tanto, se trata de otro tipo de continencia.

Por lo que hace a los argumentos de la segunda opinión, ya quedan resueltos, y lo mismo el primer argumento de la *cuestión* precedente, con sus correspondientes confirmaciones

APÉNDICE

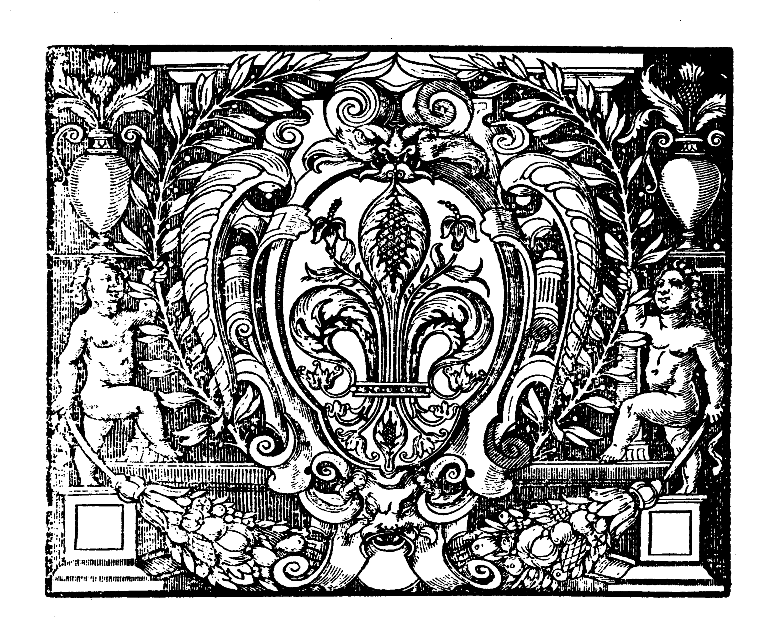
DOCTORIS FRANCISCI SVAREZ GRANATENSIS E SOCIETATE IESV,

IN REGIA CONIMBRICENSI ACADEMIA primarij Theologiæ Professoris emeriti,

PARTIS SECVNDÆ SVMMÆ THEOLOGIÆ Tractatus tertius

DE ANIMA.

Nunc primùm prodit, adiecto Indice Rerum notabilium.



LVGDVNI,

Sumptibus Iacobi Cardon & Petri Cauellat.

M. DCXXI.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

Facultas P. Prouincialis Societatis Iesu in Prouincia Lusitana.

EGo Antonius Mascareñas Societatis IESV in Lusitana Prouincia Prouincialis, facultate ad id mihi facta à Reuerendo admodum Patre nostro Generali Mutio Vitelleschi, facultatem concedo, vt Tractatus hic de Anima à Patre Francisco Soario Societatis nostræ, sacræque Theologiæ Doctore, & in Conimbricensi Academia olim primario Professore compositus, & eiusdem Societatis grauium doctorúmque hominum iudicio approbatus, typis mandetur. In quorum fidem has literas manu nostra scriptas, sigillóque nostro munitas dedimus Olissipone die 15. Octobris anni 1620.

ANTONIVS MASCAREÑAS.

EX commissione Illustrissimi ac Reuerendissimi D. D. Fernandi Martiñs Mascareñas, Algarbiensis Episcopi, & Generalis in Lusitania Inquisitoris, legi non semel Tractatum hunc de Anima egregij Doctoris Francisci Soarij è Societate Iesu, primarij olim sacræ Theologiæ Professoris in Conimbricensi Academia. Ac censeo dignissimum qui in publicam non Philosophorum modò, sed etiam Theologorum vtilitatem detur. Conimbricæ in Collegio eiusdem Societatis 18. Octobris anno 1620.

DOCTOR BALTAZAR ALVAREZ.

VIsta à informaçao podese imprimir este tratado, e depois de impresso, torne pera se conferir com os originaes, e se dar licença pera correr, e sem ella nao correrà. Lisboa aos 20, de Feuereiro. de 1621.

Bp̄o INQVISIDOR GERAL.

Facultas R. P. Prouincialis Societatis IESV in Prouincia Lugdunensi.

EGo Bartholomæus Iacquinotius Societatis IESV in Prouincia Lugdunensi Præpositus Prouincialis, librum qui inscribitur, *Doctoris Franc. Suarez è Soc. IESV Partis secundæ summæ Theologiæ Tomus alter de opere sex dierum, & Anima*, iuxta priuilegium eidem Societati à Regibus Christianissimis Henrico III. 10. Maij 1583. Henrico IV. 20. Decembris 1606. & Ludouico XIII. nunc regnante, 14. Februarij 1611. concessum, quo Bibliopolis omnibus prohibetur, ne libros ab hominibus nostræ Societatis compositos, absque Superiorum eius permissione imprimant, permitto IACOBO CARDON & PETRO CAVELLAT Lugdunensibus Bibliopolis, vt ad sex primos annos imprimere, ac liberè diuendere possint. Datum Lugduni die 28. Decembris 1620.

B. IACQVINOTIVS.

Approbatio Theologorum.

NOs infrà scripti S. Theologiæ Doctores fidem facimus, vidisse, & perlegisse librum, cui inscriptio, *Doctoris Franc. Suarez è Soc. IESV Partis secundæ summæ Theologiæ Tomus alter de opere sex dierum, & Anima*, omniaque in illo iuxta orthodoxam Catholicæ, Apostolicæ, ac Romanæ Ecclesiæ, & sanctorum Patrum sanam doctrinam summa cum eruditione exponi. Lugduni 20. Ianuarij 1620.

FR. ROBERTVS BERTHELOT Episc. Damasci.

DEVILLE.

R. D. D. de Meschatin la Faye huius libri imprimendi facultas.

THOMAS DE MESCHATIN LA FAYE, Comes, Canonicus, & Camerarius Ecclesiæ Lugdunensis, in suprema Dombarum Parlamenti Curia Consiliarius, Galliarum Primatiæ Officialis, & in Archiepiscopatu Lugdunensi Vicarius Generalis, librum inscriptum, *Doctoris Franc. Suarez è Soc. IESV Partis secūdæ summæ Theologiæ Tomus alter de opere sex dierum, & Animæ*, & à Theologis recognitum, typis mādari permittimus. Lugd. 13. Iulij 1621.

MESCHATIN LA FAYE.

SVMMA PRIVILEGII A CHRISTIANISSIMO *Galliarum Rege concessi.*



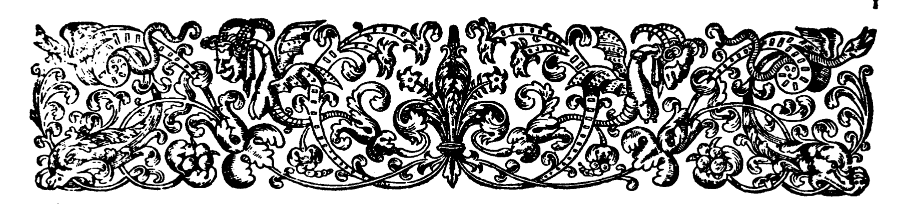
LVDOVICI XIII. Galliæ, & Nauarræ Regis auctoritate sancitum est, atque patentibus literis cautum, ne quis in Regno suo, aliisve locis ditioni suæ subiectis, intra proximos annos decem, à die impressionis primæ inchoandos, ac numerandos excudat, excudendum, vendendúmque quouis modo, & ratione curet librum, qui inscribitur, *Doctoris Franc. Suarez è Soc. IESV Partis secundæ summæ Theologiæ, Tomus alter de opere sex dierum, & Anima,* præter IACOBVM CARDON, & PETRVM CAVELLAT, Bibliopolas Lugdunenses, aut illos, quibus ipsimet concesserint. Prohibitum insuper eadem auctoritate Regia omnibus suis subditis, eundem librum extra Regni sui limites imprimendum curare, vel quempiam, vbicunque fuerit, ad id agendum impellere, ac instigare, sine consensu dictorum IACOBI CARDON, & PETRI CAVELLAT. Idque omne sub confiscatione librorum, aliisque pœnis originali Diplomate contra delinquentes expressis. Datum Parisiis die 27. Februarij 1620.

De mandato Regis,

Signatum,

LE BOSSV.

TRACTA



TRACTATVS TERTIVS
DE
ANIMA.
PROOEMIVM.



PRÆSENTEM tractatum tum ad complementum posterioris partis summæ Theologicæ,in qua versamur; tum etiam ad quandam reliquæ Theologiæ,quæ de ipso Deo, vt fine vltimo differit,inchoationem, seu præparationem,non modò vtilem,sed etiam necessariam iudicauimus. Etenim post absolutam Dei, vt Vnus, & Trinus est, cognitionem, in priori parte traditam,eiusdem notitiam,vt author,& gubernator est rerum omnium, in posteriori parte, quam à tractatione de Angelis inchoauimus,tradere proposuimus. Et quoniam eius omnipotentia,sapientia, & maiestas in inuisibili,& visibili mundo,hoc est,Angelis, & sex dierum operibus maximè elucet, ideo in duobus proximè præcedentibus tractatibus de illis disputauimus. Quapropter ad consummandum hoc bipartitum opus,quod de Deo in se spectato, & vt effectore creaturarum agit, operæpretium est,vt de homine, qui vtrumque mundum summatim continet,quatenus ex corpore,& animo constat,omnésque rerum gradus in se complectitur, disseramus. Nam licèt in superiori tractatu nonnulla de primi hominis creatione, & statu dixerimus; ibi tamen non tam hominis naturam,facultates,& operationes, quàm sacram de creatione hominis historiam explicuimus; ideoque optimè in hunc locum cadit naturæ nostræ accuratior contemplatio.Ita enim fiet, vt nos ipsos clariùs,ac penitus cognoscendo, Deum etiam ipsum meliùs assequamur; facilius enim, & perfectius ex nobis ipsis,quàm ex aliis eius effectibus ad ipsius intelligentiam prouehimur. 1. *Præsentis tractatus introductio, & consecutio ad præcedentes.*

Etenim licèt angelica natura perfectior, quàm humana sit, ac proinde suapte conditione Deum magis referat, ac repræsentet; nihilominus ab homine in hac vita difficiliùs, & tenuiùs cognoscitur:nam ipsos etiam Angelos per quandam cum mente nostra similitudinem,vel analogiam inuestigamus,& attingimus:ideoque humana mens excellentiam, & virtutem suam attentiùs considerando,& imperfectiones,quas in se conspicit,remouendo, ad diuinam naturam, eiúsque perfectiones contemplandas magis prouehitur, & assurgit. Quanuis autem homo ex corpore & anima constet, ac proinde vtriusque partis cognitio ad totum hominem cognoscendum necessaria videatur, præsertim quia nec materia sine forma,nec forma sine materia,teste Aristotele 2. *Physicorum,cap.2.* exactè cognosci potest, nihilominus de sola hominis anima tractatum hunc inscribimus, non quia corporis cognitio omnino negligenda sit, sed vt significemus intentionem nostram in animam ipsam per se,& (vt ita dicam) directè dirigi, de corpore verò illa tantùm delibanda esse, quæ ad cognitionem animæ, & facultatem eius,quæ corpore ad functiones suas, vt organo vtuntur, fuerit necessarium,& ob causam similem (vt Augustinus aliàs dixit lib. de quantit.animæ, cap.33.) *Amputabo lectori latissimam quandam, & infinitam expectationem, ne me de omni anima dicturum putet,sed de sola humana,quam solam curare debemus,si nobismetipsis curæ sumus.* Ita enim nos de anima tantùm rationali tractare proponimus; quia propria hominis excellentia in mente posita est,per illam enim ad imaginem Dei factus est, & felicitas æternæ ac liberarum, moraliúmque actionum capax existit.Nihilominus tamē alios animarum gradus non omnino omittemus, quia in vna rationali anima cæteri virtute continentur,& ex coniunctione ad intellectualem gradum singularem perfectionem participant, & secundùm suas operationes,& affectus, etiamsi in se,vel in corpore insint, vel per illud exerceantur, intellectui ministrant, liberámque voluntatem mirum in modum adiuuant, vel impediūt. 2. *Nostra animæ cognitio accommodatius,quàm Angelorum nos ducit ad cognitionem Dei.*

Ex quo facilè intelligi potest alterum,quod in principio posui,nimirum tractatum hunc veluti introductionem quandam esse ad alteram Theologiæ partem, quam,Deo bene iuuante,& vitam concedente,post istam complebimus. In illa enim de vltimo fine, ac beatitudine 3. *Vtilitas, & necessitas huius doctrinæ pro tractatu de fine hominis, actibúsque moralibus.*

tudine hominis, ac subinde de virtutibus, & vitiis, ac moralibus actibus, quibus vel comparatur beatitudo, vel amittitur, dicturi sumus. Est autem anima horum omnium principium, ac fundamentum, & quandiu corpori coniuncta est, non solùm à sensibus in intelligendo pendet, sed etiam in volendo, & operando ab effectibus appetitus, & à corporalibus motibus, seu passionibus, quæ ab illis in corpore excitantur, vehementer ducitur, & quodammodo trahitur. Hanc igitur ob causam necessarium est, eũ qui de moribus disceptare voluerit, doctrinam de anima perspectam habere, vt Aristoteles tradidit in Ethicis *lib. 1. cap. 13. & lib. 2. cap. 6. & lib. 1. Magn. mor. cap. 4.* Qui etiam *lib. illo 1. Ethic. cap. vltimo* dixit, quòd sicut medicus, qui remedia corpori curando adhibere cupit, vt suo munere rectè fungatur, priùs in cognitione corporis multam operam ponit; ita potiori ratione qui de moribus doctrinam traditurus est, ea quæ ad scientiam de anima spectant, habere perspecta curare debet.

4\. Atenim dicet aliquis, quamuis moralis doctrina scientiam animæ requirat, non propterea expedire, aut conueniens esse, vt Theologus in ea tradenda, vel addiscenda immoretur, cùm ex naturali philosophia supponenda sit. Respondemus negando assumptionem, quia Philosophi etiam morales de humana facultate, voluntariis actibus, virtutibus, ac vitiis doctrinam tradunt, & nihilominus sacra Theologia sub altiori ratione, & per diuina principia eandem moralem materiam contemplatur. Vt igitur in ordine suo completa, & integra sit, non tantùm naturalem animæ cognitionem aliunde sumit, vel supponit, sed etiam ipsammet, sub diuino lumine, & principiis reuelatis, excellentiorem, & pleniorem animæ cognitionem inuestigare, ac tradere necessarium est. Quod potest ex his, quæ in superioribus de Angelis diximus, satis aptè declarari. Nam licèt naturalis Theologia, seu Metaphysica intelligentias speculetur; nihilominus supernaturalis Theologia ex suis diuinis principiis pleniorem, ac certiorem doctrinam, de natura, & proprietatibus earundem substantiarũ separatarum tradit. Idem ergo in cognitione animę humanæ obseruari debet. Quapropter eandem ferè methodum, quam explicando naturam Angelorum in priori parte illius tractatus, obseruauimus. Nam posterior pars illius doctrinæ, quæ est de gratia, & gloria, culpa, & pœna Angelorum, in præsenti de Anima consideratione locum non habet; quoniam partes omnes Theologiæ, quæ post istam sequuntur, in illo munere versantur.

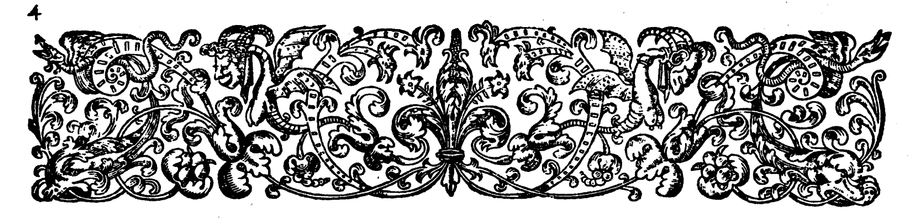
Differenter philosophus, ac Theologus de anima tractat, sicut & de Angelis.

5\. Igitur præsentem tractatum in sex libros diuidimus. Primus animæ naturam, seu essentiam, eiúsque attributa substantialia declarabit; quatuor verò subsequentes de facultatibus animæ disserent, eritque in ordine Secundus de potentiis animæ in communi, & primò de vegetatiuis; harum enim doctrinam neque D. Thomas in sua summa præteriuit, nec parum Theologo deseruit ad rimandas appetitus humani passiones. Tertius de potentiis sensitiuis. Quartus de intellectiua. Quintus de appetitiuis facultatibus, quibus loco motiua cohæret. Sextus de statu animæ separatæ; illius enim consideratio valde theologica est, multúmque naturalem scientiam transcendit; & in hac scientia commodiorem locum non habet, & per quandam proportionem ad ea, quæ de Angelis diximus, facilè poterit in præsenti expediri.

Partitio præsentis tractatus.

ELENCHVS
CAPITVM LIBRI PRIMI.





LIBER PRIMVS

DE SVBSTANTIA, ESSENTIA, ET informatione Animæ rationalis.

Quid nominis animæ rationalis explicatur.

RIVSQVAM tractemus, A quid in re ipſa Anima ſit, quid nominis Animæ rationalis explicare oportet, vt ſimul quæſtionis reſolutionem, *an ſit anima*, tamquam per ſe notũ ſupponere poſſimus. Igitur nomine animæ rationalis propriè ſignificamus principium illud intelligendi, & diſcurrendi, quod in nobis experimur. Abſtrahendo enim nunc à modo, quo tale principium noſtrum corpus afficit, vel informat: euidens nobis eſt, intra nos ipſos aliquid inuiſibile eſſe, quod eſt principium intelligendi, & volendi, quidquid illud ſit. Nam videmus in corpore mortuo totam hanc corporis molem manere, B & principium intelligendi ab illo recedere, quod eſſe non poſſet, niſi principium illud aliquid eſſet diſtinctum à corpore, & intra corpus ipſum exiſtens. Quo argumento etiam in animalibus euidens ſit, eſſe in ipſis aliquid diſtinctum à mole corporis, quod ipſis eſt ſentiendi principium, quod animam ſentientem appellamus. Idémque eſt euidens de homine; licèt non ſit euidens an in homine idem ſit principium intelligendi, & ſentiendi, quod poſtea videbimus. Nunc autem ſupponimus, illud quod in nobis eſt intelligendi principium, nomine animæ rationalis ſignificari; & ita manet perfunctoriè explicata illius nominis ratio. Relinquitur etiam vt experientia euidenti notum, animam rationalem eſſe. Quanuis C non ſit ita notum, qualis modus, vel ratio animæ in illam conueniat; hoc enim ad *quid rei* intelligentiam pertinet. His ergo ſuppoſitis, quæſtio, *Quid anima rationalis ſit*, diligentiùs tractanda eſt, quoniam baſis eſt, & fundamentum, in ſuo genere, totius Catholicæ fidei, ac ſubinde totius Theologiæ; imò etiam totius vitæ Chriſtianæ. Quia nemo poteſt temporalem vitam probè inſtituere, niſi qui æternam cognouerit; qui autem ſe habere immortalem animam ſibi perſuaſerit, facilè intelliget ea bona, quæ æterna ſunt, omni ſtudio eſſe quærenda. Non poteſt autem æternitas animæ cognoſci, niſi priùs, quid ſit anima ipſa, intelligatur; & ideo eſſentiam ani- D mæ explicando, plura eius attributa, quæ vel ab illa non diſtinguuntur, vel ſolùm per negationes quaſdam ſubſtantiam eius nobis declarant, explicabimus.

Animã dari rationalem, fundamentum eſt totius Theologiæ, ac vitæ Chriſtianæ.

CAPVT I.

Vtrùm anima ſit forma, ſeu actus primus ſubſtantialis.

1\. *Duplex animæ definitio adducitur ex Ariſtot.*

QVoniam præter rationalem animam, alij ſunt animarum gradus; non poſſumus, quid ſit rationalis anima exponere, niſi priùs genericam animæ rationem & eſſentiam explicemus. Quam rem tractauit Ariſtoteles *lib.2. de anima, cap.1.& 2.* Vbi duas animæ definitiones tradidit: vna eſt, *Anima eſt actus primus ſubſtantialis corporis phyſici organici potentia vitam habentis.* Alia eſt, *Anima eſt id, quo viuimus, ſentimus, loco mouemur, & intelligimus.* De quibus definitionibus, & de oſtenſione, ſeu demonſtratione vnius per aliam, quam etiam Ariſt. *in d.cap.2.* tradit, expoſitores ibi, & alij Philoſophi multa diſputant; ſed quæ huic loco neceſſaria ſunt, breuiter poſſunt expediri. Circa priorem ergo definitionem duo explicanda ſunt. Primum, an rectè conſtituatur anima ſub genere ſubſtantialis formæ. Secundum, an rectè B per corpus organicum differentia eius conſtitutiua explicetur.

2\. *Suppoſitio 1. pro titulo capitis.*

Vt prius illud declaremus, ſupponimus in primis *ex 1. Phyſic.* ex dictis *in 1.tom. Metaphyſic. diſp. 15. ſect. 1.* Omnes ſubſtantias corporeas ex duabus partibus eſſentialibus conſtare, materia ſcilicet, & forma; quarum prior, potentia eſt, poſterior verò eſt actus eius; quia materia de ſe indifferens eſt ad varias formas, & per vnamquamque formam definitur, ac determinatur ad exiſtendum in tali ſuppoſito, ſeu completa natura.

3\. *Suppoſitio 2.*

Deinde ſuppono inter ſubſtantias corporeas, quaſdam eſſe viuentes, alias non viuentes; quæ diuiſio communi ſenſu, quaſi per ſe nota, recepta eſt, ex his, quæ ſenſibus parent. Quamuis in C aſſignanda primaria differentia inter viuentia, & non viuentia, aliqua ſit controuerſia; ſed illam *in cap.4.* expediemus. Quia in infimo gradu viuentium, qui eſt vegetabilium, verſatur. Nunc autem ab illa controuerſia abſtrahendo, ex communi Philoſophorum etiam doctrina, imò ex omnium hominum ſenſu, ſupponimus ſubſtantias corporeas viuentes à non viuentibus in hoc diſtingui, quòd non viuentes per ſe loquendo, & ex ſuæ naturæ inſtitutione, nec ab intrinſeco ſeipſas mouent, nec ad complementum ſuæ perfectionis acquirendum in ſeipſis operantur; viuentia verò ſunt, quæ hanc vim ſe mouendi, ac perficiẽdi ab intrinſeco habent. Quòd enim inter ſubſtã- D tias corporeas, quædam habeant hanc vim ſe mouendi, ac perficiendi, experimento cõſtat in plantis, animalibus, & hominibus; quod autem aliæ hac virtute careãt, in omnibus inferioribus corporibus notum eſt. Ex his autem diſtinctis operandi modis differentiam in gradibus ſubſtantialibus taliũ rerũ colligimus, quæ differẽtia per nomina viuentium, & non viuentiũ ſignificata eſt. Quæ doctrina ſumpta eſt ex Platone *in Phædone*, & Ariſt. *8. Phyſic. & lib. 1. de anima, cap. 2. & lib. 2. cap. 1.* & aliis locis paulo pòſt referendis, & ex D.Th.

Suppoſitio 3.

1.p. quæst. 18. Cùm autem hæc viuentia corpora non sint simplicia, sed ex materia, & forma constent, certum est, dictam differentiam non à materia prima, quæ communis est omnibus, sed à forma prouenire, quia forma, vt diximus, est actus determinans materiam, & principium operationis totius compositi, vt in eodem loco metaphysicè ostensum est. Habent ergo corpora viuentia proprium, ac peculiarem modum formæ substantialis alterius rationis, & ordinis à forma corporis non viuentis.

4. *Suppositio 4.* Denique supponimus ex vsu vocis, & communi etiam consensu, nomine animæ significatam esse illam formam substantialem, quæ viuens corporeum constituit, & componit. Loquimur autem semper de corporalibus viuentibus, quia sunt alia viuentia, quæ sunt spirituales substantiæ, de quibus nunc non est sermo, quia non habent formam informantem; cùm nec materiam habeant, vt de Angelis suprà diximus, & in Deo excellentiori modo inuenitur. *Concluditur iam animã esse formam substantialem, seu actũ primum materia.* Anima ergo in reipsa nihil aliud est, quàm substantialis forma constituens formaliter substantiam corpoream viuentem, seu in aliquo gradu vitæ. Quod non eget alia probatione; nisi quia talis forma datur in rebus, vt declaratum est, & tale nomen ad illam significandam impositum est, vt patet ex vsu. Vnde talia viuentia corpora animata vocamus, & quando talem formam amittunt, mortua vocantur, & omnia, quæ non viuunt, appellantur inanimata, tanquam anima carentia. Ex quibus tandem constat meritò Aristotelem in definitione animæ posuisse, quòd sit actus primus substantialis. Nam omnis forma est actus, vel per positiuam habitudinem ad materiam, quia ipsam determinat, & quasi replet, vel per negationem potentiæ, vtique receptiuæ, & substantialis; forma enim non habet hanc potentialitatem, & ita potest dici actus, vt à tali potentia distinguitur: vel etiam quia est tantùm actus, & non constat ex potentia, & actu sicut ipsum compositum.

5. *Actum esse primum dupliciter intelligi potest.* Quod autem additur, animam esse actum primum, duobus modis potest intelligi. Prior est, vt actus primus distinguatur à secundo, qui est operatio, quem sensum indicat Aristoteles, dum animam comparat scientiæ, & somno, distinguens illam à vigilia, & contemplatione; & ideo communiter ita intelligitur. Quia verò talis actus primus potest esse duplex, vel etiam triplex, vt est forma, potentia, & habitus; ideo per antonomasiam dici potest actus primus ille, qui nullum priorem supponit, & ab omni actu quasi intermedio inter illum primum, & vltimum, qui per antonomasiam dicitur actus secundus, distinguitur. Et hic sensus in re quidem verus est, nam isto modo anima est actus primus; quia anima, & omnis forma substantialis est actus primus, id est, principalis, & radicalis (vt sic dicam) respectu cuiuscumque alterius principij, quod ad operationem tamquam actus primus comparatur. Hoc tamen magis explicatur per aliam particulam, in quâ anima actus primus substantialis esse dicitur. *Vide Disp. 15. Metaph. sect.4 n.5.* Hæc autem omnia solum explicant genus animæ; nam communia sunt omni formæ substantiali. Vnde perinde est, ac si diceretur, anima est forma substantialis.

6. *Obiectio 1. contra dicta à n.4. & 5.* Circa hanc verò partem duplex occurrit obiectio. Prior est, quia multi Philosophi senserunt, animam non esse substantiam, sed accidens, vel accidentium harmoniam, seu temperamentum.

A Ita refert ex Epicuro, & aliis Plutar. *lib.4. de placit. cap.3.* & docuit Galenus *lib. de locis affect. cap.6.* Ita enim refert eius sententiam D. Thomas *in quæst. disp. de anima art.1. & lib.2. contr. Gent. cap.63.* quanuis idem Galenus in aliis locis varius sit. Et in eadem sententia fuerunt aliqui doctissimi medici, & antiqui hæretici: vt refert Theodoretus *in Epitome diuin. decret. cap. de homine.* Fundamentum est, quia ex temperamento, & vsu rationis pendet & vita, & mors viuentis, & ab eodem in nobis diuersi mores proueniunt; ergo anima nihil est præter qualitatum temperamentum; ac subinde est accidens. *Eiusdem obiectionis fundamentum.*

Altera ratio dubitandi est, quia Plato, & nonnulli alij antiqui Philosophi censuerunt animam B non esse formam informantem, sed assistentem: at anima assistens non est forma substantialis, sed extrinsecus motor, & quasi auriga, vt Arist. loquitur de anima cæli *in lib.2. de cælo, cap.2.* & 12. Vbi animam appellat intelligentiam, licèt non informantem, sed assistentem illam ponat. Et similiter *d. lib.2. de anima, cap. in fine,* huic sententiæ fauet; quatenus ait ex dicta definitione nondum constare, vtrùm anima sit vera forma, vel tamquam auriga; in quo significat, actum primum in illa definitione non sumi pro actu informante, sed vel pro actu mouendi, vel abstrahendo ab informante, vel assistente. Et ratione potest hoc suaderi; quoniam anima, vt sic, abstrahit ab illis duobus modis actuandi; ergo non potest adæquatè anima definiri per actum primum, qui sit C propria substantialis forma. 7. *Obiectio 2. ex Platone & aliis Philosoph.* *Accedit ratio pro iisdem Philosophis.*

Nihilominus assero de essentia animæ esse, vt sit vera & substantialis forma. Hæc assertio in anima rationali est de fide certa, vt in sequentibus ostendemus. Illa autem veritate supposita, in cæteris animabus est euidens; & ita veluti inductione quadam probatur assertio. Nam omnis anima est forma substantialis; ergo signum est de ipsius ratione essentiali, & generica id esse. Deinde probatur assertio, refutando singulos relatos errores: & in primis contra priorem præcipuè agendum est generalibus rationibus, quibus probatum est in Metaphysica dari formas substantiales. Nam inquiro, an in equo, v.g. sit aliqua substantialis forma, nécne; hoc posterius dici non potest, alioqui à fortiori idem dicetur D de quolibet naturali corpore; quod est contra dogma illud de substantialibus formis. Nec enim reddi potest ratio ob quam corpora non viuentia formis substantialibus in suis speciebus constituantur, & viuentia illis careant, cùm perfectiora sint, & quo maiorem organorum, & potentiarum varietatem habent, eo magis vno principio in quo radicentur indigeant. Si ergo in corporibus rerum viuentium nulla est substantialis forma, multo minus erit in non viuentibus: vnde fiet cõsequenter, vt omnes res corporeæ solùm differant in accidentalibus formis, & sola materia sit tota substantia corporum omnium; & quòd materia existat, vtique sine vlla forma substantiali, & similia multa possunt facilè inferri E in Philosophia valde incommoda. Et in Theologia sequuntur alij errores de anima hominis, nimirum, quòd sine materia existere non possit, quia accidentia, quæ temperamentum componunt, extra subiectum non permanent; & consequenter erit anima hominis entitas materialis, quia in subiecto materiali non inhæreret accidens spirituale, & similia. 8. *Assertio circa vtrãque obiectionẽ. Probatur 1. inductiuè.* *Probatur 2. impugnando errores prædictarum obiectionũ, per dilemma. 1. Membrum dilemmatis.*

Si autem in viuentibus datur forma substantialis distincta ab accidentibus, illa 9. *2. Membrũ.*

illa profectò erit anima vniuscuiusque viuentis; atque ita omnis anima erit substantialis forma, & hæc erit de essentia eius; nam in entitate substantiali gradus, seu differentia substantiæ non est illi accidentalis, sed essentialis. Probatur autem prima illatio. Tum quia præcipua forma vniuscuiusque substantiæ est, à qua omnes facultates, & operationes eiusdem substantiæ pendent; huiusmodi autem est anima, vt potest ferè experimento probari: nam recedente anima omnes operationes, & facultates vitales deficiunt. Tum etiam quia corpus viuum, & viuens, est compositum substantiale per se vnum, sed partes ex quibus componitur, essentialiter sunt corpus, & anima; ergo ipsa anima componit vnum per se cum materia; ergo est forma substantialis eius. Tum denique quia anima est primum principium intrinsecum, ac principale operationum vitalium; ergo est forma substantialis ipsius viuentis. Et hanc veritatem comprobant omnia, quæ de forma substantiali in genere diximus in citato loco Metaphysicæ. Et quoniam ibi præcipuè id docuimus de anima rationali ex illa ad exteras animas argumentum à fortiori sumendo, illa omnia magis confirmabuntur ex his, quæ de informatione animæ rationalis ostendemus. De qua in particulari hanc veritatem probat August. *lib. de immortal. animæ*, nam habet proprietates, quæ non solùm temperamentum quatuor qualitatum, sed etiam omnem materiam superant. De quibus rationibus infrà dicturi sumus.

10. *Ad fundam. primæ obiectionis in num. 6.*

Ad fundamenta ergo prioris erroris respondemus, solum probare temperamentum esse dispositionem necessariam, vt anima in corpus introducatur, vel in eo conseruetur; quod suo modo, & cum proportione commune est omni formæ substantiali rerum generabilium, & corruptibilium. Vnde sicut in ligno, vel aliis corporibus inanimis, ex eo, quòd per ablationem, vel remissionem qualitatum corrumpantur, non sequitur formam constituentem vnumquodque illorum, esse aliquod accidens, vel compositionem, aut temperamentum plurium accidentium; ita multo minus sequitur, animam esse temperamentum, eo quòd per dissolutionem temperamenti, vsque ad certum gradum vita finiatur. Et eodem modo ait D. Thomas 2. *contr. Gent. cap. 63.* ex eo quòd hominum mores ordinariè complexionem sequantur, non sequi complexionem, seu temperamentum esse proprium principium talium operationum, sed sequi disponi materiam talibus affectibus deseruientem; alioqui enim euidens est, operationes cognoscendi, & amandi esse altioris ordinis, excedereque virtutem primarum qualitatum, ex quibus temperamentum constat. Item in homine est euidens esse aliud principium altius complexione, & omni principio alterante corpus, & passiones excitante: nam sæpe passionibus, & motibus suæ complexioni proportionatis per virtutem animæ resistit. Est ergo anima aliquid altius complexione.

11. *Progreditur proxima responsio.*

Vnde nihil etiam obstat, quòd dissoluto temperamento cessent operationes vitales, & consequenter etiam propria illarum principia; quia etiam temperamentum est necessaria dispositio organi vniuscuiusque vitalis facultatis materialis, vt in ipso conseruari possit. Vnde potiùs sumitur argumentum, quòd sicut potentiæ vitales, licèt sint à temperamento distinctæ, nihilominus amittuntur dissoluto temperamento; ita etiam anima. Nam si illæ facultates vitales non distinguuntur à substantiali forma,

A vt multi sentiunt, habemus intentum; si verò distinguuntur, vt est probabilius, inde concluditur, esse necessarium aliquod principium prius, & principalius, in quo omnes illæ facultates, & operationes illarum radicentur. Tum quia in rebus inanimatis, etiam in ipsis elementis, qualitates, quæ sunt principia proxima naturalium alterationum transeuntium, supponunt substantialem formam, in qua tales proprietates radicentur: vt in d. loco Metaphysicæ probauimus; ergo à fortiori id necessarium est in viuentibus quæ in altiori gradu substantiarum constituuntur. Tum etiam, quia illæ facultates propriæ viuentium sunt inter se naturaliter colligatæ, & ordinatæ, & sibi inuicem ministrantes, vel se mutuò excitantes, vel adiuuantes. B Ergo habere debent vnum aliquod principium prius, in quo radicentur: vt tam in facultatibus partis nutrientis, quàm in sensibus externis, & internis intellectu, & voluntate, seu potentia cognoscente, ex appetente videre licet. Et ex his, quæ de his facultatibus dicemus, euidentius fiet.

Ad posteriorem obiectionem respondemus, in ea attingi quandam quæstionem de re, & aliam de modo loquendi: & potest addi tertia de sensu Aristotelis definientis animam. Prima erit an loquendo de anima corporum verè, ac substantialiter viuentium, vt sunt omnia viuentia natura sua corruptibilia; an, inquam, omnis talis anima sit vera substantialis forma informans; C & sic indubitatum est apud Christianos Philosophos omnem animam viuificantem corruptibile corpus esse veram formam informantem. Hoc ostendemus infrà esse de fide de anima rationali, & ratione etiam probabitur. De aliis autem animabus inferiorum viuentium est per se satis euidens. Quia in primis, si anima in his viuentibus esset aliqua substantia assistens tantùm illi materiali corpori, quod apparet exteriùs, vel illa esset simplex entitas, & sic esset res spiritualis, & subsistens, quia dicitur non esse forma informans, & consequenter nec inhærens materiæ; erit ergo substantia immaterialis, quod est absurdissimum. Vel esset composita ex materia, & forma; & sic multo minus esse posset D anima alterius corporis, & de illa interrogabitur, an sit viuens, néc ne. Nam si est viuens, & composita, eius forma erit anima informans materiam propriam talis substantiæ: tota autem ipsa substantia non poterit esse anima alterius corporis. Si verò illa substantia non est viuens, forma eius etiam respectu illius non erit anima: quomodo ergo poterit aliud corpus distinctum viuificare. 12. *Satis fit 2. obiectioni in n. 7. enodando triplicem quæstiunculam ibi tactam. Quæstiunc. 1. de re ipsa, an omnis anima sit forma substantialis. Id de fide est quoad rationalem. De aliis animabus probatur 1.*

Vnde argumentor vlteriùs, vna substantia assistens alteri non potest esse principium intrinsecum operationum, vel motuum eius, sed erit extrinsecum agens per actionem transeuntem aliud immutans; ergo motiones, quæ fiunt à substantia assistente in altera, cui assistit, non pos- E sunt esse actiones vitales illius substantiæ, in qua altera illi assistens operatur. Ergo talis substantia assistens non viuificat tale corpus; non est ergo anima eius. Sicut motus cæli, non est vitalis cælo, qua in illo fit ab extrinseca substantia assistente. Vnde nec dici potest cælum se mouere, sed moueri ab alio, quod de propriis viuentibus dici non potest. Nam planta verè se nutrit, & equus videt, & sic de aliis. Et ratio est suprà tacta, quia de ratione vitæ est, vt sit ab intrinseco principio ipsius operantis; ideo enim censetur viuere, quia ab intrinseco operari potest; 13. *Probatur 2.*

ergo

A ergo sola assistentia vnius substantiæ in aliam, non sufficit ad illam viuificandam, id est, vt illa possit vitaliter operari; ergo non potest sufficere ad veram rationem animæ; ac subinde de ratione animæ est, vt sit forma informans.

14. *Quæst. 2. de nomine, an anima tantùm assistens dici queat forma.*

Hac ergo veritate in reipsa supposita, quæstio erit de nomine, an vna substantia, quæ alteri assistit, solùm per modum motoris, aut gubernatoris, aut per vnionem accidentalem similem illi, qua principalis causa, verbi gratia, vnitur instrumento, possit aliquo modo vocari anima. Et hanc dico esse quæstionem de nomine: nam in re constat, talem substantiam non esse veram animam, vtique formaliter viuificantem illum, cuius anima esse dicitur. B Et ideo si talis significatio vocis admittatur, non erit vniuoca; sed valde analoga, & potius metaphorica, quàm propria. Ad eum modum, quo Deus dicitur esse anima nostræ animæ, quando illam mouet vel excitat, aut spiritualiter viuificat. Quomodo aliqui antiquorum Philosophorum Deum animam mundi vocarunt: vt attigit Arist. *lib.* 1. *de anima, cap.* 3. *text.* 51. Vbi locutionem illam tamquam metaphoricam, & à propria animæ consideratione alienam remouet. Quamuis aliis locis ea phrasi locutionis vtendo cælos vocat animatos *lib.* 2. *de cælo, cap.* 2. *text.* 13. Hæc autem, quæ de animatione mundi, vel cæli dicuntur ab aliquibus, metaphoricè accipienda esse, vt vera sint, interpretatus est August. *lib.* 2. *retract. cap.* 7. C & ideo propriè, & simpliciter loquendo, qui rectè secundùm fidem, & rationem sentiunt, negant cælos esse animatos; quia nimirum sola intelligentiæ motio, vel assistentia ad animationem veram non sufficit. Vt rectè docuit D. Thomas 1. *p. quæst.* 70. *art.* 3. Vbi concludit formam, seu motorem tantùm assistentem, non posse dici animam, nisi æquiuocè, & ideo non de re, sed de nomine esse quæstionem, an propter illum solum motorem cælum dicendum sit animatum? Hinc etiam Arist. *lib.* 2. *de anima, cap.* 2. *text.* 15. *& cap.* 2. *text.* 32. indicat veram, & propriam animam solùm esse in corporibus mortalibus. Quod etiam notauit Simplicius *lib.* 2. *de anima.* D Quare dubitandum non est, quin Aristoteles, cùm animam definiuit, & vocauit ἐντελέχειαν, & actum primum, de propria anima, & de actu informante locutus fuerit. Vnde cùm in fine illius capitis primi, ait nondum constare, an anima (vtique quam definierat) sit actus informans; non ideo dictum ab eo fuit, quia dubitaret, an ita esset, sed quia id nondum probauerat; & ideo ad id probandum in secundo capite progreditur, vt capite sequenti exponemus.

Dici potest satis metaphoricè.

Vide Conimbr. 2. de cælo c. 2. q. 1.

Quæst. 3. de mente Arist. circa prædicta.

CAPVT II.

Cuius corporis Anima forma sit, eiusque definitio integra traditur.

1. *Particulæ reliquæ definitionis animæ explanantur.*

E IN præcedenti capite essentiam animæ secundùm genericam rationem explicuimus; nunc differentiam eius constitutiuam, qua distinguitur à reliquis substantialibus formis, quæ animæ non sunt, expendemus. Quam differentiam tribus, vel quatuor particulis, nobis explicuit Aristoteles, dicens, *esse actum corporis physici*, seu naturalis, *organici, potentia vitam habentis.* Vnde exponendo singulas particulas, tota differentia, & animæ essentia declarata relinquetur. Primùm ergo inquiri potest, quid nomine corporis ibi significetur. Potest enim nomine corporis intelligi materia prima; nam prout habet inseparabilem quantitatem, & per illam extensionem, & molem corpoream, vocari potest corpus. Sic enim inter Philosophos, vna corporis acceptio est, prout significat alteram partem substantialis compositi. Et sumitur ex Arist. 7. *Metaph. cap.* 11. *text.* 39. dicente, *Perspicuum est animam substantiam esse primam, corpus materiam, hominem verò, aut animal esse id, quod ex vtrisque constat.* & *in eod. lib.* 2. *de anim. tex.* 4. paulo ante definitionem dixit, *Corpus profectò non erit anima, sed vt subiectum potiùs est, & materia.* Et ita hic sensus est valde probabilis, cúmque tradit D. Thom. *d. text.* 4. & sumitur ex eodem 1. *p. q.* 76. *art.* 4. *ad* 1. & Greg. *in* 2. *dist.* 16. *quæst.* 2. *ad* 2. *contr.* 4. *concl.* & Argent. *in* 4. *dist.* 13. *quæst.* 1. *art.* 1. *in principio.* Fonseca *lib.* 7. *Metaph. cap.* 12. *sect.* 9. *circa finem.* Bene autem aduertit Greg. sumpto corpore in hoc sensu, omnem formam substantialem esse actum corporis, ac subinde sub genere formæ substantialis illam particulam quodammodo comprehendi. Hoc autem non est inconueniens, nec inutilem repetitionem continet. Quia cùm ratio substantialis formæ, seu actus primi sit quasi respectiua, saltem secundùm habitudinem transcendentalem, non potest sine suo termino definiri. Iuxta ea, quæ de his relationibus transcendentalibus dixi in Metaphysica *disp.* 47. *sect.* 3. *à num.* 10. *vsque ad finem, & tota sectione sequenti*, & ideo cùm anima sit essentialiter substantialis forma, necessariò debuit per ordinem ad materiam definiri.

Corpus in definitione animæ importare materiam cum quantitate quidam volunt.

Hæc sententia probabilis est.

Addunt verò aliqui, ibi nomine corporis non significari solam materiam primam, sed compositum ex illa, & ex forma substantiali corporeitatis, quam existimant esse distinctam in re ipsa ab anima in viuentibus omnibus; & ideo dicunt animam, vt anima est, dicere habitudinem ad materiam iam informatam forma corporeitatis. Hæc fuit opinio Scoti *in* 4. *dist.* 11. *quæst.* 3. *art.* 2. quam eius discipuli postea secuti sunt, & ante illum multi posuerunt illam formam corporeitatis, licèt diuersis modis. Contra illam verò latè scripsimus *in disp.* 13. *Metaph. sect.* 3. *n.* 4. 12. *& sequentib. & disp.* 15. *sect.* 10. *num.* 8. *& sequentib.* vbi *in num.* 15. dixi, corpus in definitione animæ posse sumi, vel pro materia prima, vt iam explicaui, vel pro composito ex materia, & forma, vt dante præcisè esse corporeum; non quòd talis forma in animantibus sit distincta ab ipsa anima secundùm rem, sed ratione tantùm, ex præcisione mentis. Eandémque sententiam latiùs declaraui *in tom.* 3. *c.* 3. *p. disp.* 51. *sect.* 4. *circa medium.* Et eam tradit Capreol. 2. *dist.* 15. *quæst.* 1. *art.* 3. ad argumenta 2. loco posita contra tertiam conclusionem, vbi citat Heruæum. Et sumitur ex D. Thom. 1. *p. quæst.* 76. *a.* 6. *& quæst. vnic. de anima a.* 9. *in Corp. & ad* 5. & sæpe aliàs.

2. *Alij putant importare compositum ex materia & forma corporeitatis.*

Authoris vera sententia.

Nec contra hoc obstat, quòd Aristoteles dixerit, corpus comparari ad animam, vt materiam, & subiectum. Nam hoc verum sensum habere potest, etiamsi corpus includat gradum corporeitatis; quia sic comparatur ad animam, vt anima est, tanquam potentia, & subiectum, non propriæ inhæsionis, sed substantialis compositionis. Ita declarauit D. Thomas *in quæst. de Spirit. creat. art.* 3. *ad* 2. dicens, *Cùm forma perfectissima det omnia, quæ inferiores, & adhuc amplius, materia prout ab ea perficitur, modo imperfecto consideratur, vt materia illius formæ, vt perfectiori modo informat.* Vnde concludit, *Sic ergo ista materia, secundùm quod intelligitur, vt perfecta in esse corporeo susceptiua vitæ, est proprium subiectum animæ.* Quapropter licèt prior expositio simplicior sit, & magis physica, & fortasse ab

3. *Proxima sententia minimè obstat Arist.*

Aristotele fuerit magis intenta, nihilominus posterior contemnenda non est, & veram doctrinam continet. Et in Theologia ad aliqua mysteria explicanda est aptior.

4. *Vox Physici in eadem definitione quid importet.* Vnde iuxta hanc considerationem potest explicari alia particula in definitione animæ, ab Aristotele addita; nimirum, quòd sit *actus corporis physici*, seu naturalis. Nam licèt hæc particula communiter censeatur addita ad excludendum corpus mathematicum, vel artificiale, ad hoc autem parum necessaria videri potest. Quia dictum iam erat animam esse substantiam per modum actus substantialis; per hoc autem sufficienter constabat non esse actum per modum formæ artificialis, quæ accidentalis est; nec esse formam corporis mathematici, quod accidentis species est. Veruntamen esto per illam particulam hæc etiam expressiùs declaretur, hoc non obstat quominus etiam per illam *incipiat contrahi* definitio ad gradum animæ, vt anima est. Eadem enim anima, & est forma substantialis, & est anima, qui sunt duo gradus essentiales, & subordinati in eadem forma, licèt non constituant duas formas distinctas physicè, vt in dictis locis Metaphysicæ explicaui. Illa verò distinctio sufficit, vt secundùm quendam naturæ ordinem, eadem forma prius intelligatur vniri materiæ, vt forma substantialis est, quàm vt anima est, ideoque vt forma est, dicit habitudinem ad nudam materiam; vt verò anima est, dicit habitudinem ad materiam, vt iam informatam forma corporis naturalis, vt tale est. Et ideo quatenus anima est optimè per habitudinem ad corpus physicum, seu naturale, tanquam ad proximum materiale subiectum definitur.

5. *Obiectio cōtra datam expositionē corporis physici.* Dices, in qualibet forma substantiali, etiamsi anima non sit, illæ duæ rationes distingui possunt. Nam forma ignis in particulari, vel elementi in genere, etiam conuenit cum anima in ratione formæ substantialis, & differt in gradu, quia est forma elementi, vel ignis; ergo etiam illa vt forma elementi, potest dici actus non tantùm materiæ nudæ, sed etiam corporis physici, seu naturalis. Idémque considerari potest in formis mistorum inanimatorum, vt in forma metalli in genere, vel auri in specie seruata proportione. *Soluitur.* Respondeo facilè posse totum concedi: nam per illam particulam non satis distinguitur anima, etiam vt anima ab aliis generibus, vel speciebus formarum substantialium. Et ideo non dixi per illam particulam contrahi definitionem ad animam, vt anima est, sed *incipere contrahi*; nam per cæteras particulas consummatur, vt mox explicabimus. Addi verò potest, animam, vt animam, in hoc differre ab aliis formis substantialibus omnium corporum inanimatorum, quòd differentiæ aliarum formarum non addunt gradum, nec modum essendi eleuantem aliquo modo generalem gradum formæ corporeæ; sed solùm determinantem illum in eodem gradu, &, vt sic dicam, cum eadem immersione in materia: anima verò, vt anima est, eleuat generalem rationem substantialis formæ ad altiorem gradum essendi, & operandi, aliquo modo magis a materia abstrahentem, vt *cap. seq.* exponemus. Ad significandam ergo hanc excellentiam animæ, vt anima est, potuit per antonomasiam dici actus corporis physici, quia illud ita actuat, ipsum vt eleuet ad gradum viuentium; quod aliæ formæ inferiores non habent, sed solùm illud determinant in eodem gradu corporis naturalis; veruntamen hæc excellentia, quæ per illam particu-

A lam innuitur, per cæteras expressiùs declaratur.

Additur ergo vlteriùs de ratione animæ esse, vt sit *actus corporis physici organici.* Dicitur autem corpus organicum, quod ex partibus dissimilaribus componitur, vt dicit Arist. *lib. 2. de part. animal. cap. 1.* vbi has partes organicas *officiarias*, & *instrumentarias* appellat, vt sunt manus, oculi, aures, & similes. Anima ergo generatim sumpta, talis forma est, vt postulet corpus huiusmodi partibus compositum. Quod ita esse inductione potest ostendi in omni genere viuentium: nam in plantis, & arboribus, quæ infimum gradum vitæ participant, compositio ex partibus valde dissimilibus in figura, & aliis qualitatibus primis, ac secundis reperitur, & in brutis animalibus est maior varietas talium membrorum; & in homine vel maior, vel saltem perfectior. Ratio autem à priori est, quia anima ex suo genere est forma perfectior formis inanimatorum: vnicuique autem formæ respondet materia ipsi accommodata, & proximè disposita, ac subinde formæ perfectiori materia, seu corpus perfectius debetur; ergo animæ debetur corpus perfectius, & meliùs dispositum, ordinatum, ac compositum. At verò corpus organicum compositionem perfectiorem, &, vt ita dicam, magis speciosam, & artificiosam in ipsa natura præsefert; ergo conuenienter tale corpus animæ proximum receptiuum esse dicitur; & è contrario anima dicitur esse actus talis corporis. Probatur, & declaratur ampliùs ratio huius vltimæ illationis, quia id, in quo gradus animæ, vt talis, inferiores formas superat, est excellentia in operando, vel in modo, vel in substantia operationum. Nam, vt suprà dixi, & in sequenti particula magis explicabitur, gradus viuentium in modo se mouendi, & perficiendi, & se redigendi in actum vltimum ab intrinseco, à gradu non viuentium distinguitur. Hinc ergo est, vt anima indigeat instrumentariis partibus, per quas suas operationes efficit, & consequenter, vt ex natura sua corpus organicum postulet. 6. *Declaratur vox organici.* *Data declaratio suadetur inductiuè.* *Et ratione à priori.*

B C

Duplex organizatio, distinguitur, & de quánam procedat definitio, opiniones duæ.

D

Sed occurrit dubium de qua organizatione hoc intelligendum sit? Duplex enim organizatio in corpore intelligi potest, vna dici potest accidentalis, & altera substantialis. Prior consistit in variis dispositionibus accidentalibus existentibus in variis partibus materiæ corporis organici: vt, verbi gratia, quia hoc membrum est huius figuræ, aliud alterius, hoc durum, illud molle, hoc calidius, illud frigidius; & sic de aliis qualitatibus, & temperamentis earum. Quia ergo hæc varietas per accidens fit, ideo accidentalis dicitur, non quia necessaria non sit ad animæ informationem. Substantialis ergo organizatio dicitur illud esse substantiale, quod vnaquæque illarum partium ab ipsa forma substantiali habet: nam hoc etiam esse partiale in singulis partibus varium esse censetur. Nam caro, & os, verbi gratia, etiam in suo esse, seu in substantiali compositione differre videntur. 7. *Organizatio accidentalis.* *Altera substantialis.*

E

Quidam ergo intelligendam putant illam particulam de corpore organico accidentaliter, seu secundùm varias dispositiones in diuersis partibus animæ præparato, & proximè disposito. Ducuntur primò, quia vnaquæque forma substantialis respicit materiam, non tantùm nudam, sed vt proximè aptam, & dispositam ad recipiendum 8. *Opinio de organizatione accidentali.* *Eius argum. 1.*

effectum

effectum formalem suum; ergo etiam anima respicit materiam vt proximè dispositam, ac præparatam ad suum effectum formalem recipiendum: sed huiusmodi proximum susceptiuum animæ est corpus accidentaliter organizatum, id est, variis dispositionibus in distinctis partibus, ac membris affectum; ergo rectè dicitur anima actus huius corporis sic organici. Probatur consequentia, quia anima non respicit per se primò aliquam partem sui corporis, sed totum, vt compositum ex illis partibus materiæ, non vniformiter, sed difformiter cum proportione dispositis.

9. Argum. 2. Secundò, quia corpus organicum, cuius actus dicitur esse anima, supponitur ad introductionem animæ cum tota sua organizatione, quia prius saltem natura debet supponi materia disposita, & proportionata formæ, quàm in illam forma introducatur: dispositio autem ad animam est organica, vt declaratum est; ergo non potest esse organizatio substantialis. Probatur consequentia, quia si quæ est substantialis organizatio, illa non supponitur ad animam, sed per illam formaliter confertur. Evasio obstruitur. Dicetur fortasse organizationem illam accidentalem fluere ab anima, quasi per resultantiam naturalem effectiuam; sicut fluunt passiones, & ita non supponi ordine naturæ ad animam; sed potiùs ad illam consequi. Contra hoc verò instatur, quia hinc sequitur animam priùs natura ingredi in materiam, vel nudam, vel vniformiter affectam sola quantitate: quod credibile non est, tum quia id est contra rationem, & perfectionem animæ; tum etiam quia nulla posset tunc reddi ratio, cur potius in hac parte materiæ hæc accidentia, quàm alia ex anima resultarent.

10. Argum. 3. Tertiò, quia non videtur posse intelligi illa organizatio partium substantialium. Aut enim anima est diuisibilis in partes quasi integrantes, vel est indiuisibilis. Si primum dicatur, omnes illæ partes erunt similes, & eiusdem rationis. Nam si essent distinctæ naturæ, & speciei, non possent inter se vniri, & quasi continuitatem habere ad vnam formam integrandam. Ergo talis anima diuisibilis in se non habet partes hetereogeneas, seu dissimilares; ergo nec potest cum materia componere partes organicas substantialiter, id est, habentes substantialem dissimilitudinem, seu varietatem, cùm nec in materia, nec in forma illam habeant. Idémque argumentum fortiùs vrget, si anima est indiuisibilis: nam talis anima vbicumque fuerit, tota erit; ergo omnes partes organicæ substantialiter constabunt, eadem formâ substantiali, & materiâ; ergo nulla esse potest in eis diuersa organizatio substantialis.

11. Prædicta opinio ab aliis impugnatur 1. Nihilominus hæc sententia aliis Philosophis non placet. Primò, quia partes organicæ formaliter constituuntur in suo esse organico per suam animam informantem; ergo accidentalis dispositio non sufficit ad organizationem, nec partes materiæ diuersis affectæ dispositionibus possunt dici organicæ prius natura, quàm anima informentur. Consequentia clara est, quia effectus formalis ante formam esse non potest, nec ordine naturæ informationem eius præcedere. Antecedens verò probatur, quia corpus organicum idem est, quod potentiâ vitam habens, vt in vltima particula statim explicabitur: sed non est corpus vitam habens, nisi per ipsam animam informantem; ergo nec est corpus organicum, nisi ratione animæ informantis; ergo organizatio corporis ab ipsa anima est, ac proinde substantialem esse oportet. Propositio subsumpta, in qua est

A rationis vis, probatur ex Arist. *in d. cap. 1. lib. 2. de anima*, dicente, *non esse potentiâ viuens, quod abiicit animam, eaque vocat, sed id, quod ipsam habet.* Dixerat autem paulo superiùs, *Quòd sicut pars se habet ad partem, sic totus sensus ad totum sensitiuum.* Eadem ergo ratio est totius, & partis. Sicut ergo corpus organicum est potentiâ viuens, & ideo animam includit; ita etiam quælibet partes. Et hoc confirmat, quod ibidem ait, deficiente anima, oculum iam non esse oculum, nisi æquiuocè, sicut est oculus lapideus. Idémque est de qualibet parte organica. Secundò, accidentia non ponuntur in definitione substantiæ, quoniam ad eius essentiam, & rationem non pertinent, nec B cum illa vnum per se componunt: sed anima est substantia; ergo non definitur per accidentia; ergo corpus organicum per quod definitur, non includit accidentia. Et confirmatur, quia aliàs anima diceret per se transcendentalem habitudinem ad accidentia, seu ad effectum formalem eorum, quia illa habitudo, per quam definitur, per se, & intrinsecè illi conuenit. Consequens autem est contra rationem substantiæ, & contra perfectionem animæ. Tertiò, quia in materia prima non præcedunt accidentia, quæ priùs natura organa distinguant, quia prima forma materiæ est ipsa substantialis forma. *Impugnatur 2.* *Confir. huius impugnatio.* *Impugnatur 3.*

C *Pro decisione controuertitur primò, ab accidentibúsne, an ab anima formaliter organizetur materia.*

Duo possunt in hoc puncto controuerti. Vnum est de reipsa, an organizatio fiat formaliter per sola accidentia, vel per ipsam animam; aliud est de definitione, an detur per ordinem ad subiectum, seu materiam proximam animæ, præscindendo ab effectu formali eius, vel per ipsum effectum formalem, quem suo corpori confert. Circa primum, certum quidem videtur, diuersas partes organicas primam diuersitatem, ac varietatem ab accidentibus accipere. Ita docet D. D Thom. *1. p. quæst. 76. art. 5. ad 3.* dicens, propriè loquendo, partes organicas non posse dici diuersarum specierum; *sed quòd sint diuersarum dispositionum. Nam anima*, inquit, *licèt sit vna in sua essentia propter suam perfectionem, est multiplex in virtute, & ideo ad diuersas operationes indiget diuersis dispositionibus in partibus corporis, cui vnitur.* Constat autem dispositiones illas esse formas accidentales, quæ formaliter suos effectus conferunt his partibus, & ita illas disponunt. Sic ergo talis organicarum partium diuersitas formaliter fit per accidentia. Nam licèt respectu animæ, talia accidentia sint dispositiones subiectum illi præparantes, & sub hac habitudine reducantur ad causam maE terialem; nihilominus comparatione ad materiam ipsam formaliter illam afficiunt, & ita illam disponunt, & diuersas partes materiæ multipliciter afficiendo, formaliter constituunt diuersa organa, seu partes dissimilares. Vnde Arist. *lib. 1. de part. cap. 1.* hanc partium dissimilarium diuersitatem per hoc explicat, quòd, *quædam est mollis, alia dura, quædam humida, alia sicca; quædam lenta, alia rigida*; & infrà dicit, *constant enim ferè omnia multiformi figura.* 12. *1. Pronūtiatum, prima organizatio materiæ ab accidentibus causatur.* *Probatur ex D. Thom.* *Item ex Aristot.*

Præterea obseruandum est, duplicia esse accidentia, quibus hæ partes organicæ afficiuntur, & quasi ornantur. Nam hæ partes, & sunt partialia subiecta, seu partes subiecti adæquati susceptiui animæ; & sunt instrumenta ipsius animæ ad actiones vitales materiales, seu organicas efficiendas. 13. *Duplex genus prædictorum accidentium.*

das. Indigent ergo hæ partes duplici genere accidentium, *Vnū genus.* vnum vocare possumus passiuarum, seu passibilium qualitatum: aliud actiuarum facultatum. Et vtraque sunt accidentia modo aliquo animæ connaturalia. Priora enim sunt dispositiones præparantes materiam ad receptionem animæ, vt est temperamentum primarum qualitatum, & si quæ sunt, quæ ex illo per se consequantur, vt sunt mollities, durities, raritas, & densitas, grauitas, vel leuitas, & alia huiusmodi, quæ ex genere suo communes sunt rebus, & formis *Alterum genus.* inanimatis. Posteriora verò accidentia sunt, quæ animam comitantur, & ab illa fluunt, tamquam facultates, quæ illi dantur ad vitales efficiendas operationes, vt sunt in vegetabilibus virtus attrahens, expellens, &c. in animalibus visus, auditus, & aliæ potentiæ sensitiuæ, seu animales. Partes igitur organicæ primò quidem differunt in prioribus accidentibus disponentibus materiam: deinde verò consequenter differunt in facultatibus vitalibus, quia in vna parte organica est potentia visiua, in alia vis audiendi, &c. Et sic etiam in manu aliter est virtus motiua, quàm in pede, & sic de ceteris; quia huiusmodi potentiæ iuxta varietatem actionum suarum proximum subiectum requirunt, aliter, & aliter dispositum. Vnde in genere causæ dispositiuæ in hac parte recipitur potius visus, quàm auditus, quia est disposita conuenienter ad actionem videndi, & non audiendi. In genere autem causæ finalis, ideo agens hanc partem aliter disposuit, quia ad talem actionem, & facultatem vitalem recipiendam, illa distinxit, ac præparauit.

14. *A primo genere prius natura est organizatio, quàm à secundo.* Vnde colligitur has partes organicas ordine generationis prius natura inter se differre in organizatione, seu dispositione, vt sic dicam, materiali, quàm in facultatibus vitalibus, licèt ordine finis prior sit differentia in facultatibus, quas ad vitales actiones exercendas recipiunt. Et consequenter sequitur priori modo antecedere ordine naturæ introductionem animæ: posteriori autem modo subsequi simpliciter, & absolutè, in omni genere causæ. Nam priores dispositiones constituentes corpus organicum in ratione proximi subiecti susceptiui animæ, non fiunt vllo modo ab ipsa anima in instanti generationis, sed à generante fiunt, & perficiuntur vsque ad vltimum intrinsecum complementum, quod in illo instanti recipiunt, & sic antecedunt formam in genere causæ materialis, & non sequuntur ex illa in genere causæ efficientis. Ideoque corpus sic organicum simpliciter est prius natura, quàm sit viuum, seu informatum per animam. At verò posteriores facultates sequuntur ex anima per materialem resultantiam, & ideo sunt natura posteriores in genere causæ efficientis; & non præcedunt in genere causæ materialis, quia non præparant corpus ad animæ receptionem, sed ad actiones per membra eius postea exercendas. Atque ita tandem fit, vt priores dispositiones multo magis antecedant ordine naturæ has vitales facultates, quia sunt priores ipsâ animâ, & anima est prior suis potentiis; ergo à fortiori dispositiones illæ præcedunt potentias. Item dispositiones præparant organa ad receptionem potentiarum, seu facultatum vitalium, & nullo modo fiunt, seu causantur ab illis; ergo sunt simpliciter priores ordine naturæ. Et ita sufficienter declaratum est, quomodo hæc organizatio per accidentia fiat.

15. *2. Pronunt.* Nunc explicandum superest, an fiat etiam aliquomodo per animam ipsam formaliter, ac substantialiter. Ad quod explicandum supponendum in primis est, duobus modis posse intelligi *Organizatio fit etiam ab anima saltem effectiuè.* causalitatem animæ circa corpus suum, & membra eius in instanti generationis. Vnus est in genere causæ formalis, quatenus substantialiter informat, ac viuificat corpus, & membra eius organica; aliud est in genere causæ efficientis, quatenus ab ipsa anima resultant in membris corporis potentiæ, seu facultates, quæ sint principia proxima operationum vitalium, vt iam explicatum est. De hoc ergo posteriori modo organizationis non est dubium, quin per ipsam animam perficiatur, non quidem formaliter propriè, sed effectiuè modo explicato. Vnde perfectio illa, seu varietas organizationis, quoad hanc etiam partem accidentalis formaliter est quoad entitatem, licèt à substantiali forma naturaliter dimanet.

Difficultas ergo est, an in ipsa substantiali informatione animæ, & subinde in ipsis membris, 16. *An fiat etiā formaliter.* vt ex materia, & forma animæ substantialiter constitutis, aliqua substantialis diuersitas intercedat, ratione cuius dicatur corpus ipsum esse substantialiter organicum, & secundùm talem organizationem, per ipsā animam formaliter constitui. Ad hoc autem explicandum oportet supponere, non omnem animam esse indiuisibilem, *Suppositio pro respōsione, non omnes animas esse diuisibiles, aut omnes indiuisibiles.* nec omnem esse diuisibilem. Nam de animabus plantarum, & arborum, & animalium imperfectorum, seu sectilium, communis opinio habet esse diuisibiles secundùm partes integrales, & quantitatiuam extensionem. De anima verò rationali, certum est esse indiuisibilem. De brutorum verò perfectorum animabus res est controuersa, & dubia, sed ad præsens non refert; quia sufficit nobis in genere supponere diuisionem animarum in indiuisibiles, & diuisibiles, abstrahendo ab speciebus, quæ sub hoc, vel illo membro continentur.

In his ergo viuentibus, quæ animas habent di- 17. *3. Pronunt. hypotheticū. Si partes animarū diuisibilium sunt similares, organa non causantur ab illis formaliter, secus si sint dissimilares.* uisibiles, quæstio illa de organizatione substantiali pendet ex altera, videlicet, an partes animæ, quæ diuersas partes heterogeneas informant, sint omnino similes, & (vt ita dicam) homogeneæ in substantia sua, & entitate, vel inter se aliquam distinctionem, & hetereogenitatem habeant. Nam si in se sint omnino similes, vnio etiam illarum partium ad partes materiæ erit eiusdem rationis in omnibus partibus heterogeneis, & consequenter nulla substantialis organizatio in eis intelligi poterit, sed tantùm accidentaria; si verò partes illæ inter se sunt dissimiles in sua entitate partiali substantiali, etiam partes organicæ in substantiali organizatione distinguentur. Quòd autem istorum modum illæ partes talium animarum inter se comparentur, non inue- *Dubiū incidens, an diuersa organa diuersas habeāt partiales formas substātiales.* nio ab authoribus satis declaratum. Duas enim quæstiones hîc distinguere oportet. Vna est an partes organicæ viuentium, præter animam quæ est forma totius viuentis integra, & ipsas etiam organicas partes informat, habeant partiales formas inter se distinctas. Et in hoc sensu verissima sententia, & communis Doctorum est, *Pars negans verior latè ostenditur infrà c.14. ex professo.* præter animam non dari in his partibus tales partiales formas. Vt in Metaphys. ostendi *disp.15. sect.10. à num.29.* tum quia nec materia tota, nec aliqua pars eius potest simul duabus formis substantialibus informari: tum etiam, quia cùm anima, quæ est forma totius viuentis, informet omnes has partes organicas, superfluæ in illis sunt aliæ formæ partiales, vt videri potest in Greg. 2. *dist.16. quæst.2.* in probationib. 3. conclus. quem ferè Capreolus imitatur *dist.15. art.3. in fine*, soluendo argu

argumenta 3. & 4. loco posita contra 3. concl. vbi etiam Heruæum allegat. Item Sonci. *lib.8. Metaph. quæstion.* 10. Fons. *lib.7. Metaph. cap.17. quæst.*1. & Conimbr. *lib.1. de generat. cap.22.* Cessant autem illæ rationes, supponendo vnam tantùm esse animam, quæ totum corpus viuentis, & omnes eius partes organicas informat. Et adhuc superest quæstio alia, videlicet, an illa anima, quatenus est diuisibilis, constet ex partibus omnino similibus in sua substantia, & entitate; an verò in ipsa forma partes, quæ informant organa diuersa, sint inter se dissimilares, & quasi specie diuersæ.

18. *Disputitur hypothesis pronuntiati positi num. præced. Eius pars neg. indicatur à Conimbr.*

In quo puncto authores allegati consequenter indicant, vnamquamque animam in se esse omnino similem, & vniformem; ac proinde organicas partes solùm in accidentalibus dispositionibus, & facultatibus distingui. Hoc expressius, quàm cæteri insinuant Conimbricenses, dum dicunt ad organorum viuentis corporei varietatem constituendam, corúmque munia subeunda sufficere vnam formam cum vario temperamento, figura, situ, &c. quæ omnia (inquiunt) in his partibus accidentarium tantùm discrimen ponunt. Vnde colligunt, sicut istæ partes similares ex accidente solùm differunt; ita accidentarias tantùm, non intrinsecas definitiones habere. Vnde à fortiori idem dicunt de partibus organicis corporis humani, vel etiam animalium perfectorum, si animas indiuisibiles habere supponantur.

Quomodo explicent.

Quod ita explicant; quia si partes illæ, vt quædam partiales substantiæ sunt ex parte materiæ, & forma tota, vel eius parte, si diuisibilis sit, constitutæ considerentur, non magis inter se distinguuntur, quàm partes ignis, vel aquæ.

Accedit Fons.

Atque idem sentit Fonseca, & aliqua eius argumenta hoc suadere videntur, scilicet, quia si in ipsis partialibus animabus esset diuersitas, seu dissimilitudo, illa esset specifica, & consequenter partes talis animæ non possent esse continuæ; quia quæ specie differunt, non continuantur, teste Aristot. *lib.5. Phys. cap.*4. Vnde vlteriùs non haberet totum animal vnum esse per se, sed potiùs plures partes eius essent plura animalia. Vnde hic author in aliud extremum inclinare videtur, sentiens omnes animas esse indiuisibiles, præsertim in solutionibus argumentorum.

Dicta pars neg. facilè defendi potest.

Sed hoc parum verisimile est; aliud verò probabile est, & facilè sustineri potest.

19. *Pars affir. magis placet qua statuitur 4. pronunt.*

Ego verò in citato loco Metaphysicæ *num.*40. loquendo de animabus diuisibilibus (quas in multis viuentibus esse non dubito, & in omnibus præter hominem probabilissimum censeo) & supponendo in singulis partibus organicis tantùm esse vnam partialem formam substantialem, & ex omnibus vnicam integram animam componi, obiter attigi præsentem quæstionem, an partes illæ eiusdem animæ in se spectatæ, & præcisæ ab accidentibus, omnino similares sint, vel aliquo modo dissimilares in sua entitate substantiali. Et sine disputatione dixi facilè concedi posse, in diuersis partibus corporis heterogeneis esse diuersas partes animæ heterogeneas, vt in virga, foliis, & radicibus eiusdem arboris, eas tamen partes nihilominus esse aptas, vt inter se vniantur, & continuentur, & ideo componant vnam integram animam, quæ sola sit in tota materia, ex qua tale corpus constat, & illam totam per se primò respiciat, & ideo tantùm vnum animal, vel vnum viuens, seu arborem vnam constituat. Quam sententiam tenent Ioannes Andreas 7. *Metaph. quæst.*17. Paulus Venet. *lib.2. de anima cap.5.* Niph. *lib.1. de gener. text.26.*

Probatur 1.

quia partiales illæ formæ non ex accidenti, vel casu postulant partes materiæ diuersis dispositionibus affectas, & in eis habent diuersas virtutes, seu facultates, & actiones vitales, vel in substantia, vel in modo differentes. Ergo verisimile est in suis entitatibus habere aliquam diuersitatem, & non esse omnino similes; sicut sunt duæ partes formæ aquæ, vel ignis.

Probatur 2. rem ipsam explicando.

Et declarari hoc potest, quia tota anima vnius arboris dicit habitudinem adæquatam ad materiam variis modis dispositam secundùm partes diuersas, tamquam ad susceptiuum adæquatum; ergo cùm talis forma ex distinctis partibus integrantibus sit composita, rectè intelligi potest, & consentaneum valde rationi est, vt vna pars eiusdem animæ ex intrinseca sua entitate partiali dicat propriam habitudinem ad partes materiæ sic dispositæ, & alia ad aliam aliter dispositam, & illæ inter se sint aliquomodo dissimilares.

20. *Probatur 3. satisfaciendo allatis à Fonseca.*

Accedit tandem, quia nihil est, cur repugnet dari in forma hanc dissimilarem varietatem in partibus substantialibus, cum vera compositione, seu continuatione, tum quia probabile est, ea, quæ sunt aliquomodo specie diuersa, posse esse continua. Nam idem Arist. *lib.5. Metaph. cap.4. circa principium* dixit contingere, *aliqua esse vnum secundùm continuationem, & quantitatem, & non secundùm qualitatem*, hoc est, secundùm formam, vt ex contextu patet, & omnes exponunt. Quod maximè verum habet, quando partes, quæ vniuntur, ex natura sua non sunt in specie completa, sed sunt incópletæ, ad componendúmque aliud, seu cum alio, ordinatæ. Nam, quæ talia sunt, etiamsi differant specie partiali, possunt naturaliter vniri, seu terminum communem habere, ac proinde continuari. Vel denique dici potest, dissimilitudinem inter illas partes non esse specificam, nec essentialem; sed esse indiuidualem, constituentem nihilominus illam diuersitatem, quæ sufficiat, vt huic parti ex natura sua debeatur talis situs in tali corpore, & talis figura, &c. Nam inter indiuidua eiusdem speciei posse hanc distinctionem inueniri in variis locis Metaphysicæ, & Theologiæ, à nobis ostensum est, & infrà tractando de animabus rationalibus, aliquid addemus.

21. *Probatur 4. ab exemplo.*

Multo autē faciliùs id intelligi potest inter partes integrantes eandem animam diuisibilem, vt non omnino inter se similes sint heterogeneitate per habitudinem ad partes materia diuerso modo dispositas, vt explicatum est. Et amplius potest declarari exemplo duarum visionum sensibilium Petri, & Pauli, quæ licèt solo numero distinguantur; nihilominus ita comparantur, vt vna repræsentet Petrum, & non possit repræsentare Paulum; & alia è contrario, ob quas habitudines dici possunt habere entitates dissimilares, licèt eiusdem speciei sint. Cur ergo non id facile intelligetur, erítque possibile in partibus eiusdem animæ diuisibilis. Quod si possibile est, poterit etiam esse connaturale talibus formis: at verò si hoc potest esse connaturale formæ materiali, profectò quantum ex dispositionibus, facultatibus, & actionibus talium animarum colligi potest, valde verisimile est, talem esse compositionem, quam ex suis partibus habent.

Cōcluditur tādem principale intētum in n.16. quoad animas diuisibiles.

Iuxta quem modum concluditur partes organicas compositas ex partibus materiæ & animæ habere organizationem substantialem, ratione cuius accidentalem requirunt, nec à solis accidentibus illam formaliter recipiunt. Nam si per diuinam potentiam

tiam arbor integra sine accidentibus in sua substantia composita conseruaretur ratione formæ, & partium substantialium eius heterogeneitatem, seu substantialem organizationem conseruaret. Quanuis à nobis non nisi per habitudinem ad diuersam complexionem, facultatem, & actuationem talium partium intelligi, aut explicari valeat.

22. *Quoad indiuisibilesquorundam resolutio negatiua, & probabilis.* Sed quid dicendum est de partibus hominis organicis, in quibus non habet locum illa distinctio, cùm anima sit indiuisibilis, & tota sit in singulis partibus materiæ tam organicis, quàm similaribus. Idémque dubium locum habet in brutis perfectis, si eorum animæ indiuisibiles sunt. Respondeo breuiter iuxta duas sententias tractatas cum proportione esse loquendum. Nam iuxta priorem sententiam dicentem, partes animæ diuisibiles esse omnino similes in suis partialibus entitatibus substantialibus; & nihilominus æquè connaturaliter informare partes diuersimodè dispositas, & ab eisdem partibus resultare diuersas facultates operatiuas in diuersis partibus materiæ, propter diuersam proximi subiecti, seu organi dispositionem. Iuxta hanc, inquam, sententiam consequenter dicendum est totam animam indiuisibilem esse connaturaliter in variis partibus organicis, & eodem modo illas informare, ita vt inter illa partialia composita ex singulis partibus materiæ, & totâ animâ, nulla sit dissimilitudo in substantia, sed solùm in accidentibus. Hoc enim posterius apertè ex priori infertur. Imò quo anima indiuisibilis altior est, & eminentior, eo credibilius est totam posse postulare, vel efficere varietatem illam accidentalem in partibus; cùm inferior anima per partes omnino similes, illam varietatem, &c. requirat ex parte quoad dispositiones præuias, & efficiat quoad potentias, vel actiuas facultates, quæ ex illa resultant. Et ita sentiunt authores in priori dicendi modo, éstque hoc magis probabile in his indiuisilibus animabus, propter superiorem modum informandi, quem habent. Et quia indifferenter tota anima respicit totum corpus, & tota singulas eius partes. Et ita poterit quis hunc modum dicendi in his perfectis animantibus sustinere, etiamsi de imperfectis modo à nobis explicato sentiat.

23. *Pars affirm. probabilior, qua statuitur s. pronunt. Ratione declaratur.* Nihilominus tamen etiam in homine (& si quæ sunt alia animalia animas indiuisibiles habentia) satis probabiliter dici potest partes organicas non tantùm in accidentibus, sed etiam in substantiali organizatione distingui. Ratione declaratur, quia licèt omnes, & singulæ partes eandem omnino animam habeant; nihilominus non omnibus eodem modo vnitur, suúmque esse illis communicat, quæ diuersitas satis est, vt illæ partes in sua sola substantiali vnione spectatæ aliquam varietatem, & organizationem substantialem habeant, ratione cuius tale, vel tale temperamentum requirunt. Et virtute animæ sic vnitæ huic parti, verbi gratia, cordi, talis dispositio ac temperamentum cum tali proportione in ea conseruatur, & si ab extrinseco mutetur, ablato extrinseco impedimento virtute animæ vt vnitæ illi parti ad suam proportionem reducitur: idémque dicendum erit de cæteris partibus cum vniformi difformitate, quæ radicari videtur in ipsamet anima. Vnde cùm hæc varietas non possit illi attribui secundùm se spectatæ, cùm sit omnino simplex, & eadem, videtur tribuenda illi, vt vnitæ propter diuersum modum partialis vnionis. Qui dicendi modus sola ipsa explicatione videtur fieri probabilis. Nam sufficienter videtur colligi ex diuersitate, ac varietate accidentium, & actionum talium organorum, & ex naturali vinculo, & connexione quæ inter accidentia connaturalia, & formam tam in toto, quàm in singulis partibus intercedere debet. Cùm ergo talis dispositio cum tanta varietate non videatur habere connexionem, nec proportionem ad formam simplicem secundùm se spectatam, saltem in ordine ad formam, vt informantem, & vt diuersimodè vnitam, admitti debet. Nec est hoc difficile intellectu, supponendo, quòd licèt anima indiuisibilis sit, modus vnionis eius diuisibilis est, vt suprà *in lib. 4. de Angelis, cap. 17.* diximus, & in sequentibus iterum occurret. *Declaratur amplius.*

24. *Cõfirmatur ex D. Thom.* Denique modus hic explicandi hanc organizationem videtur traditus à D. Thoma *in quæstion. vnic. de spiritual. creat. art. 4. ad 14.* quatenus dicit, carnem Petri magis conuenire secundùm rationem specificam cum carne Pauli, quàm caro & os Petri inter se conueniant in eadem ratione speciei; sentit ergo in eodem Petro carnem, & os secundùm rationem speciei aliquo modo inter se differre. Quod non potest esse ratione formæ, cùm sit eadem; ergo saltem ratione vnionis. Idem sentit in quæst. de anima *artic. 9.* vbi in corp. sic dicit, *Cùm anima rationalis sit perfectissima formarum naturalium, in homine inuenitur maxima distinctio partium propter diuersas operationes, & anima singulis earum dat esse substantiale secundùm illum modum, qui competit operationi ipsorum.* In quibus verbis ponit apertam varietatem in modo dandi esse substantiale singulis partibus vniuscuiusque operationi proportionatum. Vnde ad 7. ait, *corpus organicum comparari ad animam, sicut materiam ad formam, non quòd sit tale per aliquam aliam, sed quia hoc ipsum habet per animam, vt suprà,* inquit, *ostensum est.* Vtique in corpore articuli in prioribus verbis citatis. Magísque id explicat ad 14. dicens, quòd licèt anima sit forma simplex secundùm essentiam, est multiplex virtute. *Et quia forma perficit materiam non solùm quantum ad esse, sed etiam ad operandum, ideo oportet, quòd licèt anima sit vna forma, partes corporis diuersimodè perficiantur ab ipsa.* Et ita videtur intellexisse hunc locum Capreol. *2. distinct. 16. artic. 3. in fin.* in quadam solutione ad 6. Vbi propter hanc rationem inter alias ait, quòd licèt anima rationalis non sit extensa, nec diuisibilis, *nihilominus oculus, & pes differunt substantialiter, & essentialiter*; quod non potest esse in alio sensu verum. Est ergo hæc sententia satis probabilis; non caret tamen difficultate, nec contradictione: de illa verò commodiùs dicemus infrà, de vnione animæ rationalis tractando. Nunc igitur ex dictis omnibus concludere possumus triplicem esse organizationem partium corporis viuentis, seu (quod perinde est) ex tribus compleri: vna est accidentalis, & quasi materialis, & physica; alia est substantialis, & quasi formalis: tertia est, quasi instrumentalis, seu virtutis actiuæ completiua. Ex quibus prima in principio non est ab anima, sed à generante medio semine; secunda est formaliter ab ipsa anima; tertia est quasi effectiue ab eadem anima per naturalem resultantiam, vt iam explicatum est. *Eidem concinit Capreol.* *Organizatio ex tribus completur.*

Controuertitur secundò quomodo accipiatur organicum in definitione animæ.

25. *Responsio, qua statuitur 6. pronunt.*

Hac resolutione supposita, declarandum superest alterum, quod supra *num.*12. proposuimus, videlicet in quo sensu dicatur anima esse actus corporis organici: nam omnibus illis tribus modis proximè positis potest id intelligi, quia anima & est actus corporis organici primo modo sumpti, tamquam subiecti proximè apti, ac præparati ad talem actum recipiendum, & est actus corporis substantialiter organici tamquam formaliter illud constituens, eo vtique modo, quo forma dicitur esse actus totius compositi, & figura dicitur esse forma compositi arte facti. Itémque anima est actus corporis organici quoad vitales facultates, & instrumentarias virtutes per modum actus primi, ad quem potentia, seu facultas ab eo resultans per modum actus medij, seu posterioris comparatur, vt in principio tetigi. Omnibus ergo his modis potest in definitione accipi non tantùm diuisiuè, sed etiam collectiuè; quia re vera omnes conueniunt animæ iuxta dicta, & omnes ad explicandam eius essentiam conferunt. An verò omnia hæc Aristoteles intenderit, vel in quo sensu fuerit locutus, non multum refert, nec facilè definiri potest; explicando verò vltimam particulam ab ipso additam, meliùs id coniectare poterimus.

26. *Exponitur tandem vltima particula, potentia vitam habentis.*

Addit ergo Philosophus, *animam esse actum corporis physici organici potentia vitam habentis*; de qua particula dubitatio est, an sit synonyma præcedentis, vel aliquid ei addat, id est, an corpus habere vitam in potentia, idem sit, quod esse organicum, vel aliquid addat? Communis enim expositio est, illa duo idem valere; quia, & omne corpus habens vitam in potentia est organicum, & è conuerso omne corpus organicum, eo ipso habet vitam in potentia: nam ad hoc organizatur, vt sit vitæ capax. Et ita exponunt frequentiùs Græci *lib.2. de anima, cap.*1. & ibidem D.Thomas. Alij verò cum Simplicio existimant aliquid per illam vltimam particulam explicari, quod in præcedenti non sufficienter continebatur, ne superflua esse videatur. Et vtrumque est probabile; pendet tamen ex vsu terminorum: nam in re vix potest esse diuersitas; posterior tamen loquendi modus videtur satis commodus ad rem explicandam.

1. Expositio Græcorū, & D.Th. probabilis.

2. Expositio Simplicij, & aliorum commodior.

27. *Vita altera essentialis ex D.Thom.*

Primùm ergo omnium, quid nomine *vitæ* significetur declarare oportet. Vita enim in substantialem, & accidentalem distinguitur, vt docet D.Thomas 1. *part. quæstion.*18. *artic.*2. Priori modo accipi videtur, quoties vita morti opponitur; sicque illam accipit Aristoteles, in libro, quem de vita, & obitu inscripsit, & sic etiam vita breuis, aut diuturna dicitur. Sicut
E
Aristoteles librum de diuturnitate, & breuitate vitæ inscripsit. Hoc item modo *lib.2. de anima, cap.4. textu* 37. dicit, *Viuere in viuentibus est esse vtique substantiale*. Et sic etiam communi significatione, & vsu etiam Scripturæ numerantur anni vitæ, vtique substantialis. Et significat Aristoteles supra hanc vitam esse effectum formalem animæ, quatenus est substantialis forma viuentis, *Causam enim*, ait, *cunctis*, *vt sint*, *formam ipsam*, *atque substantiam esse patet*. Causa autem, ac principium viuendi, anima est,
A
causa vtique formalis, & substantialis. Igitur ipsum viuere est substantiale esse viuentis; ergo etiam vita substantiale quid est.

Vnde etiam colligitur, vitam non esse ipsam animam, quia anima est principium, & causa vitæ; ergo non est anima ipsa, sed animæ effectus in viuentibus compositis. Et sic in Scriptura anima non vita, sed *inspiraculum vitæ* dicitur *Gen.*2. & aliis locis frequenter. At verò in simplicibus, vt in intelligentiis, substantialis vita non videtur esse aliud, quàm ipsamet substantia simplex, quatenus seipsam agere, & mouere ab intrinseco potest: corpora autem viuentia non per se, sed per animam informantem viuunt.
B
Vnde viuere substantiale in eis, nihil est quàm informari tali forma, quæ constituit compositum aptum substantialiter ad se mouendum ab intrinseco. Vita autem sic sumpta comparatur ad viuere; sicut abstractum ad concretum, vel *sicut cursus ad currere*: vt ait D.Thomas 1.*p. quæst.*54. *artic.*1.*ad*2. Si ergo viuere, est informari anima, vita erit ipsa vnio, vel informatio animæ; quæ substantialis est, & quasi actus ipse viuificandi corpus substantialiter. Vel fortasse potest dici probabiliter, vitam significare naturam integram viuentis, vt sic, quæ metaphysicè dicitur forma totius, & comparatur ad viuens, sicut humanitas ad hominem: & ita ex corpore organico, & anima resultat vita, id est, propria, & integra natura viuentis.
C

28. *Hæc vita qualis in viuentibus corporeis.*

Qualis in Angelis.

Accidentalis autem vita est, propria operatio viuentis, & quasi exercitium vitæ substantialis. Et sic dixit Arist. lib.1. Polit.cap.3. *Vita certè est actio, & non factio*. Et lib.10. Ethic. cap.4. *Vita*, inquit, *quædam est operatio*. Et *lib.*1. *cap.*7. ait, *Quandam esse vitam rationem habentis*, id est, hominis; & subdit, *Sed cùm hæc bifariam dicatur, exponenda est, quæ est actu, hæc enim magis propriè dicitur vita*. Et in eadem significatione diuidit vitam in actiuam, & contemplatiuam *lib.7. Polit. cap.2. & lib.1. Ethic. ad Eudem.* circa principium illam distinguit, *In ciuilem, philosophicam, & voluptuariam*. Et idem notat D.Thomas 1.2. *quæst.*3. *art.*2. *ad* 1. Sic etiam beatitudo, quæ in operatione consistit,
D
dicitur in sacra Scriptura, vita æterna. Vt *Ioan.*17. dixit Christus, *Hæc est autem vita æterna, vt cognoscant te*, &c. Igitur in particula illa, *potentia vitam habentis*, vtroque modo explicato, potest accipi vita; scilicet pro substantiali vita, & pro operatione.

29. *Altera vita accidētalis.*

De priori, scilicet substantiali patet, quia corpus organicum est subiectum proximè susceptiuum animæ, vt declaratum est, & prius quàm animam accipiat, est in potentia ad illam recipiēdam; & consequenter est in potentia ad formalem eius effectum recipiendum, quod est viuere, & ad vnionem cum illa, quæ, vt dictum est, vel est vita ipsa, vel per illam constituitur vita, quæ est ipsa viuentis natura; ergo corpus organicum meritò dicitur vitam substantialem habere in potētia, quatenus est in potentia proxima ad componendam cum anima integram viuentis naturam. Vnde iuxta hanc explicationem, in illa particula, *potentia*, sumitur potentia passiua, vel receptiua, hanc enim habet corpus respectu animæ, & cōsequenter respectu vitæ, quam per animā potest recipere. Item accipi debet pro potentia proxima, & vltimatè disposita ad recipiendā animā; quia anima nō est actus materiæ, nisi proximè dispositę ad ipsam recipiendam. Deinde stāte hac declaratione, corpus organicū, vt ponitur in illa definitione, sufficien

30. *De vita essentiali intelligi prædictam particulā probatur.*

Vox potētia quid iuxta hanc expositionem importet.

Quid item vox organicum.

sufficienter explicatur de organico primo modo, scilicet, includente tantùm accidentales dispositiones, quia per illas sufficienter præparatur, & in potentia proxima ad vitam substantialem componendam, vel recipiendam, constituitur. Denique si organicum corpus accipiatur pro illo, quod completam, & proximam habet dispositionem ad receptionem animæ; sic re vera habere vitam substantialem in potentia nihil addit supra esse organicum, vt ex declaratione facta manifestum est. Et ita procedit opinio Themistij, Philoponi, Alex. & aliorum.

Vt procedat expositio Græcorum in num. 26.

31. Nihilominus tamen satis probabiliter dici potest corpus organicum latius patere, quàm corpus proximè dispositum ad animam, vel vitam substantialem recipiendam. Nam fœtus prius quàm animetur, aliquomodo organicum est, & nondum est in potentia proxima vitam habens; & cadauer potest meritò dici corpus organicum, quia licèt non sit organicum eadem organizatione, qua corpus viuum, sub qua ratione membra eius æquiuocè dicuntur recipere nomina membrorum corporis viuentis, nihilominus aliquam organizationem habent, quia verè est vnum corpus, prius quàm resoluatur; & non constat ex partibus similaribus, vt per se notum est; ergo ex dissimilaribus, & heterogeneis; ergo est organicum, quia idem est esse corpus organicum, quod constans ex partibus dissimilaribus. Atque hoc modo procedit opinio Simplicij. Nam postrema particula non est synonyma præcedenti: sed illam coarctat, & limitat, vt intelligatur de corpore organico tam perfecto, & completo, vt in proxima potentia vitam habeat, & sic per illam vltimam particulam excluditur cadauer, cuius organizatio non constituit corpus potentiâ vitam habens. Et similiter excluditur omnis organizatio, quæ in embrione præcedit duratione introductionem animæ. Et hoc modo videtur explicasse illam particulam Arist. d. cap. 1. cùm dixit, *Non est id potentia viuens, quod abiecit animam, eáque vacat, sed id, quod ipsum habet.* Dicens enim, *quòd abiecit animam*, excludit cadauer, & dicens, *eáque vacat*, excludit embrionem, seu fœtum nondum viuentem.

Corpus organicũ dici potest etiam non vltimò dispositũ ad animam, vt embrio, cadauer.

Vt procedat expositio Simplicij in num. 26.

Explicatur Arist. allatus num. 11.

32. Dices hinc potiùs colligi, Aristotelem per corpus organicum potentia vitam habens intellexisse corpus animatum. Respondeo, intellexisse quidem corpus illud, quod in re ipsa, seu in illo tempore, vel momento animatum est, non tamen per illa verba significasse totum compositum ex tali corpore, & anima, sed solùm ipsum corpus, quod de se est in potentia proxima ad vitam, & priùs natura antecedit, prout est in tali potentia tantùm. Et quamuis in eodem instanti vitam recipiat, nihilominus semper est in potentia vitam habens; quia recipiendo actum, non amittit potentiam, licèt amittat carentiam actus. Nam cùm actus sit perfectio potentiæ, non destruit illam, visus enim dum videt, potentia est ad visionem. Instabis, quia iuxta hanc interpretationem in definitione substantiæ ponerentur accidentia, quia ponitur corpus organicum accidentali organizatione. Consequens autem est inconueniens, quia accidentia sunt posteriora quàm substantia; & prius non habet definiri per id, quod est posterius. Respondeo; cùm dispositiones accidentales in corpore necessariæ sint, vt substantialem vitam recipere valeat, nullum est inconueniens, quòd illæ ponantur aliquo modo in definitione animæ; quæ forma substantialis est, nimirum, tamquam additum requisitum in termino, ad quem anima transcendentalem respectum habet, illa enim habitudo ad tale corpus sic dispositum, & organizatum, est intrinseca, & connaturalis animæ; neque potest à nobis animæ natura aliter explicari. Dixi autem illas dispositiones poni, *aliquo modo*, in definitione animæ, quia non ponuntur vt potentiæ receptiuæ animæ; nec vt medium, quo anima substantiali corpori vniatur: nam sola materia est potentia receptiua animæ; & anima per seipsam materiæ coniungitur. Sed requiruntur, vt dispositiones, & conditiones quædam determinantes materiam de se indifferentem ad tale genus formæ; & fortasse etiam, vt instrumenta efficientia vnionem animæ cum materia. Et ita non obstat, quòd accidentia sint posteriora ipsa anima: sunt enim posteriora in ordine finis, quia sunt propter animam, & vt illi deseruiant; & ordine perfectionis, quia sunt minùs perfecta: & in genere causæ materialis, seu dispositionis. Et hoc satis est vt anima per corpus sic organicum, tamquam per additum aliquomodo priùs definiatur. Atque hæc expositio & rem ipsam sufficienter, & satis conuenienter declarat, & facilè potest ad Aristotelem accommodari.

Obiectio cõtradicta de vita essentiali diluitur.

Instantia.

Soluitur.

Proxima solutio elucidatur.

33. Alio tamen modo potest illa particula *vita*, de accidentali, seu de operatione intelligi: & sic necesse est, vt particula, *potentia vitam habentis*, non solùm de potentia passiua, sed etiam de potentia actiua intelligatur, quia potentia ad operationes vitales non passiua tantùm, sed etiam actiua esse debet. Imò ratio vitæ accidentalis, seu vitalis operationis primariò in habitudine ad principium intrinsecum actiuum consistit, & ideo corpus organicum ratione actiuæ potestatis dicitur habere vitam accidentalem in potentia. Quamuis non excludatur potentia passiua; quia illa potestas vitaliter operandi est potestas agendi in seipsum: nam potestas agendi in alios inanimatis operibus communis est. Dices; etiam corpus organicum priori modo sumptum pro subiecto proximo ad animam recipiendam apto, dici posse habere vitam accidentalem in potentia: nam simul est in potentia ad recipiendas animæ facultates, & earum operationes. At hæc potentia valde remota est: particula autem illa de proxima potentia intelligi debet, vt diximus, & ideo supposita illa explicatione vltimæ particulæ, quòd in illa, vita pro operatione sumatur, necesse est, vt corpus organicum, non solùm dispositiones quasi passiuas singularum partium dissimilarium, sed etiam facultates vitales includat. Nam per has proximè, & per se dicitur habere potentia vitam accidentalem. Vnde fit vt etiam includat organizationem substantialem, & animam, vt corpus illud actu informantem, quia corpus organicum non habet facultates vitales proprias in organis suis, nisi mediante anima informante ipsas, nam ab ea resultant. Neque illæ facultates ordine naturæ antecedunt animæ informationem, quia non præparant materiam ad illam, vt per se clarum est; ergo non possunt organa esse his actiuis facultatibus instructa, nisi priùs natura sint anima informata; ergo si corpus organicum habet potentia vitam, & operationẽ, necesse est, vt tale corpus sit iam viuificatũ substantialiter per animã formaliter; & quòd ab ea per naturalem resultantiã potẽtiam proximã ad illam vitam efficiendã acceperit.

Dictam particulam de vita quoque acciden. quidã accipiũt.

Obiectio.

Euertitur.

Et

Et sic particula vltima non addit aliquid præcedenti, sed vim, & potestatem illius organizationis declarat.

Prædictam expositionē non esse ab Arist. alienam ostenditur.

34. Atque hæc etiam expositio veram doctrinam continet, & non est à mente Aristotelis aliena. Nam distinguens in illo capite primo actum secundum à primo, illum contemplationi comparat, hunc scientiæ, & ita videtur voluisse definire animam per ordinem ad actum secundum, qualis est accidentalis vita. Deinde cùm dixisset, quædam corpora habere vitam, alia carere illa, subiungit, *Vitam autem dicimus, nutritionem, accretionem*, &c. & postea concludit, *Animam esse substantiam, perinde ac formam corporis potentia vitam habentis.* Præterea cùm bis, vel ter ibi illam definitionem repetat, priùs tantùm dicit animam esse actum corporis naturalis potentia vitam habentis, & postea dicit, esse actum primum corporis naturalis, cuius partes sunt instrumenta; nunquam verò illas duas particulas in vna definitione coniungit, significans profectò, esse æquipollentes, & alteram per alteram esse explicandam. Idémque indicat in textu 8. cùm in fine concludit, *Animam esse rationem* (id est, formam) *corporis naturalis, talis, quod in se motus, statúsve principium insitum habeat.* At denique cùm postea in textu 10. dicit, *Non esse potentia viuens, quod vacat anima, sed ipsam habet*; non materialiter, seu concomitanter, sed formaliter videtur intelligere, vt dicatur, *potentia viuens*, non tantùm, quando habet animam, sed per ipsam animam, nam per corpus potentia viuens, illud intelligit, quod potens est vitaliter operari, vt ex antecedentibus, & ex exemplis, quæ adducit, colligi videtur.

Eandem tradit D. Thom.

35. Deinde hanc expositionem docuit D.Thomas 1.*part. quæst.*76. *artic.*4. *ad* 1. vbi tractando hæc Aristotelis verba inquit, *In eo cuius anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi, quo calor dicitur esse actus calidi, & lumen actus lucidi, non quòd seorsim sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem, & similiter anima dicitur esse actus corporis, quia per animam, & est corpus, & est organicum, & est potentia vitam habens.* Hæc D.Thomas, & adiungit sic animam dici actum primum respectu secundi, qui est operatio, & eodem modo intelligit huiusmodi corpus potentia viuens non excludere animam, imò illam formaliter includere. Nec inter has duas explicationes est in re magnum discrimen,

Inter vtrãque expositionem parum interest.

quia ordo formæ ad materiam sibi proportionatam, & ad compositum, seu effectum formalem suum, in re idem est, licèt ratione possint distingui, vt ex physica doctrina constat. Quia ex parte formæ eadem est aptitudo, & quasi commensuratio ad vtrumque, licèt nos per diuersos conceptus possimus illa apprehendere, distinguere, & explicare.

Obiectiones contra posteriorem expositionē traditam num. 33.

36. Vnde vulgares obiectiones suprà dictæ expositionis facilè expediri possunt, nimirum, quòd hoc modo anima definiretur per aliquid posterius, vtique per effectum suum, vel formalem immediatum, qui est informare corpus, vel quasi secundarium mistum cum effectiuo, media naturali emanatione, nimirum, quatenus ab anima, vt informante resultant facultates, per quas corpus proximè constituitur potentiâ vitam habens, & consequenter etiam per effectum proprium in genere causæ efficientis; nam talis est vita accidentalis, seu operatio. Imò

A inde sequi videtur definiri per seipsam, quia corpus sic organicum includit formaliter animam; ergo ponitur definitum in definitione. Et sicut implicitè, seu confusè ponitur, ita posset poni explicitè ponendo physicam definitionem corporis sic organici potentia vitam habentis loco definiti.

Veruntamen ob hæc omnia non est reprehensibilis definitio in illo sensu. Quin potiùs ille modus definiendi est vsitatissimus, sic enim definiuntur potentiæ per actus, & formæ per suos effectus formales. Sicut in prædicamentis definiuit Aristoteles, *Qualitatem esse qua dicimur esse quales.* Et in lib. 2. de Anima, cap. 7. 37.

Expediuntur.

B text. 69. & 73. *Lumen esse actum perspicui qua perspicuum est.* Et ratio est, quia licèt effectus formæ, vt effectus, sit quid natura posterius, tamen quia forma est propter informationem, tamquam propter finem suum proximum; ideo sub ea ratione est prius, & per illum ratio, & quidditas formæ rectè explicatur. Et eadem ratione potest definiri per operationem, tamquam propter finem *quo*; quamuis sub alia ratione ipsa anima, vel ipsum viuens sit finis *cui*, suarum operationum, cùm sit absolutè perfectior illis, & ad illam perficiendam ordinentur. Vnde nullum etiam est inconueniens, quòd sicut forma includitur in suo effectu formali adæquato, scilicet in toto composito, ita ratione illius

C in eius definitione ponatur, quia solùm ponitur, vt additum quoddam ad formæ naturam explicandam necessarium. Et ad hunc finem poni debet ipsum compositum, vt tale est, & non vt resolui potest in suas partes, & ideo nunquam potest ipsamet forma, quæ definitur formaliter, ac per se in sua definitione poni.

Fortior alia obiectio in cap. sequens remittitur.

Maior difficultas est circa prædictam expositionem, quia iuxta illam videntur confundi, & in eandē coincidere duæ definitiones animæ, quas Aristoteles tradidit *cap.* 1. *&* 2. *lib.* 2. *de Anima.* Sed hanc difficultatem expediemus meliùs in capite sequenti, vbi propter hanc causam, & vt Philosophis satisfaciamus, alteram definitionem tractabimus. Nunc alia vulgaris obie- 38.

Vltima obiectio attingens dubiū, an de ratione animæ sit esse semper in aliquo actu nec ne.

D ctio attingenda est. Nam si anima per vitam, id est, per operationem definitur, non per potentiam, sed per actionem definiri deberet, id est, non esset dicendum, animam esse actum corporis potentia vitam habentis; sed esse actum primum corporis actu vitam habentis, id est, actu vitaliter operantis, quia de ratione viuentis est, vt nunquam ab omni operatione cesset, sed aliquam semper exerceat; siue vnam aliquam determinatam, vt nutritionem in vegetabilibus, cordis motionem in animalibus: siue indefinitè aliquam, vt hanc, vel illam cogitationem in phantasia, vel in intellectu. Circa quam obiectionem solet hoc loco tractari, an sit de ratione animæ semper esse in actu secundo, vel potiùs sit

Negat Caiet.

E de ratione animæ esse actum primum separabilem à secundo. Hoc enim posterius Caietanus asserit super Arist. *lib.* 2. *de Anima, cap.* 1. & illam censet esse mentem Aristotelis, cùm dicit animam esse actum primum. Aliunde verò contrarium videtur probari ex modo operandi animæ

Alij affirmant.

intrinseco, & ex se, ac in seipsa, vel in proprio corpore. Inde enim fit vt semper habeat requisita ad agendum, ac subinde, vt semper agat, excepta sola anima rationali, quæ liberè operatur, quam perfectionem magis habet ex eo, quòd substantia spiritualis est, quàm ex eo, quòd anima est.

39. *Resolutio, neutrū esse de ratione animæ sicut nec formarū non viuentium.* Veruntamen censeo de ratione animæ non esse, vt semper sit in actu secundo, neque quòd ab illo cesset, sed solùm vt sit actus primus eius, qui vitæ opera exercere valeat; quod semper habet, siue actu operetur, siue non. Et ideo meritò Aristoteles illud tantùm in definitione posuit. Vsus est autem exemplo somni, vel habitus, ad explicandum quomodo anima sit actus primus, quia in illis exemplis differentia actus primi à secundo clariùs innotescit; non quia docere voluerit, esse specialem animæ proprietatem posse ab operatione cessare. Nam eisdem exemplis possumus nos vti ad declarandum formam ignis esse actum primum; quanuis non sit specialis eius proprietas posse ab actione cessare; sed tunc solùm, quando deest illi materia in quam agat, vel aliquid actionem impediens occurrit, quia non omnia prærequisita ad agendum occurrunt. Qui modus cessandi ab operatione communis est omnibus agentibus naturalibus, ac subinde etiam animæ, excepta sola libertate voluntatis.

40. *In eo tamen qualibet anima nonnihil excedit formas non viuentium. De rationali.* Nihilominus tamen addere possumus, animam ex modo operandi connaturali, aliquid peculiare habere, quod excellentiam eius supra inferiores formas naturales non parum ostendit. Qui modus tanto perfectior in anima inuenitur, quanto ipsa gradum perfectiorem animæ participat. Vnde anima rationalis habet potestatem operandi, & cessandi ab operatione ex perfecta libertate: *De sensitiua.* anima verò sensitiua, licèt naturali necessitate operetur, positis omnibus requisitis ad agendum, & aliquam operationem naturalem habeat, à qua non potest per se cessare; quia non pendet ab appetitu, vel phantasia, vt est motus cordis; nihilominus in his motibus, qui ex phantasia, & appetitu pendent ab intrinseco cessat ab operatione, & quiescit, vel ab vno motu ad alium ab intrinseco transit. Vt in motu, & quiete animalium; & in situ corporis, stando, vel iacendo hoc, vel illo modo; & in progressiuo motu, hac, vel illa via incedendo, & in aliis similibus mutationibus manifestum est. Quamuis enim bruta omnibus his modis semper ex necessitate naturæ moueantur, nihilominus hoc habent singulare vltra vegetabilia, & reliqua illis inferiora, quòd illa necessitas incipit à cognitione phantasiæ per naturalem apprehensionem; seu instinctum in ea resultantem hoc, vel illo obiecto illi occurrente, executio verò tam operationis, quàm cessationis ab illa fit ab intrinseco, proprio intercedente appetitu.

41. *De vegetatiua.* Vegetabilia verò, quæ hanc perfectionem in modo operandi non assequuntur, habent ab intrinseco quendam artificiosum operandi modum connaturalem, ratione cuius, licèt nunquam ab intrinseco cessent omnino ab operando; habent nihilominus quandam varietatem, & vicissitudinem in operationibus suis; in qua videntur ex se nunc hanc, nunc verò illam exercere operationem, & ab alia cessare. Nunc enim attrahunt alimentum, postea distribuunt, deinde concoquunt, & priùs radices emittunt, postea crescunt, deinde folia, postea fructus producunt; & sic de cæteris, quæ vnusquisque in eis considerare potest. Quanuis enim tota illa varietas cum naturali necessitate fiat, supposita applicatione materiæ cum his, vel illis circunstantiis ad agendum requisitis, vel concurrentibus; nihilominus in ipsa anima cum suis facultatibus naturalibus est aliquod intrinsecum fundamentum illius varietatis, quatenus vna facultas in tali occasione fortius, quàm alia operatur; & ita facit vt anima ab alia operatione distet, vel quippiam simile ab intrinseco intercedit; quod satis est ad ostendendum altiorem modum operandi in huiusmodi formis, vt magis in capite quarto declarabimus.

CAPVT III.

Vtrùm Anima principium primum sit nutriendi, sentiendi, & intelligendi, atque hoc modo, & rectè definiatur, & prior definitio demonstretur.

1. *Altera definitio animæ breuiter exponitur.* NOn contentus Aristoteles priore animæ descriptione, quam *in lib. 2. de Ani. cap. 1.* tradiderat, vt illam magis declaret, & ostendat, aliam in *cap. 2.* subiungit, quam ferè proponens *in textu* 18. ait, *Animam esse principium horum, quæ dicta sunt, & his definitam esse, vegetantem, sentientem, intelligentem, mouentem.* Postea verò *textu* 24. sic ait, *Anima est quo viuimus, & quo sentimus, ac intelligimus primò.* Veruntamen hæc posterior non est, nisi repetitio præcedentis, vt ex ea probet, quod antea dixerat, animam esse formam substantialem. Vnde cùm in posterioribus verbis dicit animam esse, quo viuimus, subintelligit, *principium*, & quod dicit, *viuimus*, de vita vegetatiua id intelligit. Nam, quia priùs dixerat, vim vegetandi à cæteris separari posse; cæteras verò ab illa non seiungi, & inde concluserat, *viuere ob hoc principium viuentibus competere*, ideo, quod priùs principium vegetandi appellauerat, postea principium, quo viuimus, vocat. Particula verò *primum*, quam in fine addit in posterioribus verbis, coniungenda videtur cum *principio*, quod loco generis in prioribus verbis positum fuerat. Et ita definitio adæquata erit, *Anima est principium primum, quo vegetamur, sentimus, & intelligimus.* De qua breuiter tria explicanda sunt. *Tria puncta tractanda.* Primum, an in se bene, & congruenter data sit; secundum, quo modo à præcedente differat; tertium, quid vel quantum ad probationem prioris conferat.

1. *Punctum an bene habeat posterior Animæ definitio.*

2. *1. Argum. pro parte neg.* Circa primum nonnulla possunt contra illam definitionem obiici, non tamen magni momenti. Vnum est, quia illa definitio etiam intelligentiæ mouenti cælum potest adaptari, vel multo magis Deo: nam est primum principium quo cælum mouetur. Vnde eadem ratione conueniret intelligentiæ, si absque formali informatione esset principium principale intelligendi in nobis: vt Auerroes, & Philosophi multi finxerunt. *Secundum.* Secundum, quia illa definitio soli animæ rationali conuenire videtur, quia nulla alia est principium viuendi, & sentiendi, ac intelligendi coniunctim, seu copulatiuè, prout Aristoteles illa enumerat. *Euasio quædam impugnatur.* Vel si dicatur ea diuisiuè, seu disiunctiuè esse accipiẽda, erit illa potius diuisio, quàm definitio animæ, & genus definietur per differentias diuidentes illud; quod absurdum

dum est. Ac denique si per diuisionem, & enumerationem specierum illa definitio datur, superfluè quatuor membra numerantur, cùm animarum species tres tantùm sint. Nam principium vitalis motus localis non est aliud à principio sentiendi, nec ab illo separatur, quia localis motus non est actio vitæ, nisi quatenus per sensum & appetitum fit.

3. *Enucleatur definitio pro soluendis proximis argum.* Facilè tamen possumus ita definitionem explicare, vt per proprium genus, & differentiam dari constet, & omnes difficultates cessent. Ponitur ergo in ea loco generis, vt anima sit *principium primum*, vtique intrinsecum, quod explicatur in posterioribus verbis, cùm additur, *quo viuimus, sentimus*, &c. Nam per hoc explicatur animam esse principium, non qualecumque, sed intrinsecum; & formaliter constituens in suo esse illud suppositum, quod per talem operationem viuere, aut sentire dicitur. Nam operatio vitalis, & connaturalis ab esse procedit, & forma dat esse rei; ideo non potest talis operatio alicui tribui, vt agenti, & operanti, nisi operatio à propria forma, tamquam à principio intrinseco procedat. Vnde cùm additur, *primò*, seu *primùm*, non excluditur omne principium prius, si illud extrinsecum sit, id est non constituens rem; nec illi inhærens, quale est, Deus, sed est particula excludens aliud principium intrinsecum prius, vel principalius, quàm anima sit, & distinguens animam ab eius facultatibus, quæ sunt proximum principium operationum vitæ. Atque ita perinde hîc dictum est, *principium primum*, ac in priori definitione dictum fuerat, esse actum primum. Quia verò hic actus primus duo habet munia, scilicet informare, & operari, in priore definitione genus animæ per prius munus explicatum est; in hac verò per posterius.

4. *Ad 1. arg. in num. 2.* Et ita satisfactum est primæ difficultati: nam constat falsum esse, definitionem hanc intelligentiæ cælum mouenti, aut cuicumque motori extrinseco, seu assistenti tantùm, & non informanti corpus posse conuenire. Quia licèt intelligentia sit principium motus cæli; non est tamen principium intrinsecum, sed tantùm causa efficiens extrinseca, quæ facit motum in cælo, non tamen ita illum facit, vt sit ab ipso cælo; nec facit illum, vt principium, quo cælum se moueat, sed vt principium *quod*, imprimens cælo motum, quo ipsum cælum tantùm passiuè mouetur. Aristoteles autem satis expressè dicit, animas debere esse principium quo ipsum viuens viuit actualiter, vtique se vegetando, aut aliter se perficiendo.

5. *Ad 2. ibid.* Secundam difficultatem Aristoteles ipse soluit: nam dicit, viuere, primò competere viuentibus ob principium se nutriendi, & aliqua esse corpora, quæ ob tantum officium vegetandi participant, quæ viuentia sunt, & animam habent. Et idem cum proportione est de his, qui sensum sine ratione participant. Quando ergo in posterioribus verbis signo copulante vtitur, dicens, *animam esse principium, quo viuimus, & sentimus, & ratiocinamur*; non intellexit solam illam formam esse animam, quæ omnium istarum actionum est principium; sed è conuerso has omnes actiones esse alicuius animæ, & in quocumque composito aliqua illarum inuenta fuerit, illius primum, seu principale principium intrinsecum, animam esse. Vnde tandem concedendum est illa membra disiunctiuè accipienda esse; nam particula *&*, diuisiuè, seu distributiuè sumpta in hoc sensu accipi solet. Quia licèt quoad hoc membra distribuat, vt tam principium vetegandi, quàm sentiendi & ratiocinandi sit anima; quia verò ad rationem animæ, vnumquodque horum sufficit, distributio illa disiunctionem ex parte munerum, seu operationum animæ includit. Vnde Aristoteles, in principio illius capitis dixit, *Cùm multifariam viuere dicatur, etiamsi vnum tantùm istorum insit, viuere dicimus illud, cui inest.*

Circa replicam autem, non desunt, qui fateantur, quatuor definitiones, quatuor animarum (vt Ægidius loquitur) ibi Philosophum tradidisse. Sed non rectè quatuor animas numerant, vt in capite sequenti dicemus. Quia loco motiuum, non transcendit genus sensitiuum, licèt propter specialem perfectionem soleat ab Aristotele, vt specialis gradus, vel modus viuentium numerari. Re tamen vera non constituit gradum entis, vel animæ essentialiter distinctum, vt infrà declarabimus. Alio tamen modo posset intelligi esse ibi traditas ab Aristotele quatuor definitiones: vnam animæ generatim, videlicet, quòd sit *primum principium quo corpora animata viuunt*, id est, opera vitæ exercent, & tres alias trium animarum, quas ex dictis verbis conficere facillimum est. Et re vera negari non potest, quin Aristoteles animam generatim definire præcipuè intenderit; sicut eam in *capite primo* definierat; id enim statim in principio capitis proponit, & id postea declarat exemplo duarum definitionum quadrantium: & tandem vnam definitionem per aliam adæquatè declarat, & comprobat. Deinde verum est definitionem illam animæ, vt sic, per dictam genericam differentiam (vt sic dicam) sufficienter tradi; quia anima simpliciter dicta veluti quoddam genus, seu species subalterna est, vt capite sequenti dicemus. Et ita per illos generales terminos adæquatè definitur. Nihilominus tamen voluit Aristoteles illam generalem definitionem per speciales declarare, quia rationem operationis vitalis, melius in particularibus, & per inductionem cognoscimus, quàm per solum conceptum generalem. Et ita verum est virtute simul tradidisse Aristotelem proprias definitiones trium animarum, & diuisionem animæ in tria membra. Quod nullum est inconueniens, quia illa non tamquam intrinseca generali definitioni, sed ad maiorem declarationem addita sunt: quæ omnia in sequenti capite ampliùs explicabuntur. 6. *Ad impugnationem euasionis ibid. quid dicat Ægidius.* *Melior solutio.*

2. *Punctum quomodo hæc posterior definitio differat à priore.*

Circa secundum punctum de distinctione inter vtramque definitionem difficultas ex parte tacta est in fine capitis præcedentis, pendetque ex intelligentia prioris definitionis. Nam hæc posterior vnum tantùm sensum habere potest: nam apertè datur per habitudinem ad vitam accidentalem; seu ad opera vitæ. Prior autem duplicem potest habere sensum, & in vtroque bona, & sufficiens esse potest, vt declaraui. Et quidem intellecta in priori sensu, videlicet, vt anima definiatur per corpus organicum præcisè spectatum, vt materiam proximam, & cõpletè dispositã, cuius formalis actus est anima; sic facilè posterior hæc definitio ab illa distinguitur. Quia per 7. *Ostenditur discrimen iuxta sensũ prioris definitionis allatum cap. præced. à num. 30.*

per vtramque duas habitudines animæ saltem formaliter ex terminis, & ex modo causandi differentes explicantur. Nam anima duplicem habet rationem causæ respectu corporis, scilicet formalis, & efficientis principij. Vt idem Arist. docuit *d. lib.2. cap. 4. text.* 37. vbi etiam addit causalitatem finalem, quæ nunc necessaria nobis non est. Prima ergo definitio in dicto sensu intellecta explicat naturam animæ, per habitudinem causæ formalis respectu materiæ propriæ, id est, corporis organici; quæ est actuare illud, & dare illi esse. Hoc enim significant illa verba, *Est actus primus corporis.* At verò secunda definitio explicat naturam eiusdem animæ per habitudinem causæ efficientis, quam habet respectu operationum; sunt ergo definitiones diuersæ, & quælibet per se est adæquata definitio, & propriam animæ naturam declarat, licèt neutra totam eius rationem distinctè, & quasi comprehensiuè exprimat, cùm neutra per se omnem innatam habitudinem animę declaret. Quæ autem illarum magis essentialis, & quidditatiua sit, in fine declarabimus.

8. *Arguitur contra discrimē iuxta sensum allatum in cap. præced. à num. 33.*

At verò si prima definito in alio sensu intelligatur, vtique particulam eius vltimam de vita accidentali intelligendo, vt multi expositores volunt, & videtur satis conforme textui Aristotelis, vt declarauimus; sic difficile est hanc secundam definitionem ab illa prima distinguere: nam habitudo animæ ad vitam accidentalem, seu operationem, vnica tantùm est, vtique respectu eiusdem operationis; ergo licèt in verbis sit aliqua diuersitas, idem omnino, & sub eadem ratione per vtramque definitionem explicatur. Vnde non refert, quòd prior per potentiam habendi vitam, & posterior per actum viuendi tradatur. Nam verba in definitione (vt aiunt) non dicunt actum, sed aptitudinem. Vnde cùm dicitur animam esse principium, quo viuimus, non significatur, esse principium quo actualiter operamur: nam hoc accidentarium est, & in rigore est contingens; significatur ergo esse principium, quo & possumus viuere actu operando, & viuimus quoties sic operamur. Et anima rationalis separata est vera anima, quia de se est principium, quo potest homo viuere, licèt actu non sit principium quo, sed quod viuit. Ergo in re idem sunt esse actum corporis potentia vitam habentis, & esse principium quo viuimus; eadem enim habitudo potentialis actiua (vt sic dicam) per ordinem ad operationem, vtrisque verbis explicatur; licèt in vna definitione nomine actus, in alia verò nomine principij significetur. Hæc enim est in vocibus, non in re ipsa. Nam anima eatenus est primum principium potentiale viuendi, quatenus est actus primus constituens corpus animatum habens in potentia vitæ operationem. Sicut in calore, si dicamus, calorem esse principium, quo ignis, vel aqua calida calefacit, id est, potens est calefacere, vel calorem esse principium, quo aqua habet in potentia calefactionem, idem dicimus, licèt diuersis verbis vtamur.

9. *Confirmatio.*

Et confirmatur, nam aliàs, non duæ tantùm, sed tres essent animæ definitiones. Nam illa priora verba, *Anima est actus corporis organici*, explicata secundùm diuersos sensus cap. præcedenti datos, duas distinctas continet definitiones, adeò vt Caietanus ibi dicat, vnam, quæ datur per ordinem ad corpus subiectum, pro-

A ximè receptiuum animæ, esse quidditatiuam; aliam verò, quæ datur in ordine ad compositum, vt habet in potentia proxima operationem, non esse quidditatiuam, sed descriptiuam per effectum, vel secundariam proprietatem; ergo si altera definitio distinguitur à prima in vtroque sensu, non erit secunda, sed tertia definitio. Quod & à mente Aristotelis, & à communi doctrina alienum est.

Propter hoc videtur probabile Aristotelem in primo capite non definiisse animam vllo modo in ordine ad vitam accidentalem, seu operationem; sed tantùm per habitudinem formalem ad corpus organicum, vt est proximè B capax vitæ substantialis, ac subinde vt est actu organicum per varias partium dispositiones accidentales, vt est potentia organicum organizatione substantiali; seu viuens substantiali vita. Quam dicitur habere potentia, quia de se non habet illam, sed oportet, vt ab anima illam recipiat, vtique in eodem instanti temporis, licèt priùs natura in potentia proxima illam habeat. In secundo autem capite definiuisse animam per habitudinem actiuam ad operationem, & ita distingui illas definitiones. Quia verò in primo capite sæpe inculcat etiam operationem vitæ; addi potest, non ideo de illa ibi loqui, vt per eam ibidem animam definiat, sed solùm, vt explicet, quid nomine viuentis, aut vi- C tæ etiam substantialis intelligatur. Non enim possumus nos aliter viuentia à non viuentibus distinguere, nisi per operationem seu actionem ab intrinseco procedentem, & in operante manentem: vt in principio notauimus. Quanuis rectè intelligamus sub illis operationibus aliquid substantiale, & absolutum existere. Vt ergo nos manuduceret Aristoteles ad concipiendam substantiam animæ, & vitæ, opera vitæ ibi commemorauit; non verò vt per illa animam definiret, id enim in caput 2. reseruabat. Et hunc sensum frequentiùs sequuntur Græci expositores, & ad difficultates expediendas est clarus. 10. *Satis fit argum. in n. 8.*

Addi verò potest, quòd licèt prior definitio D intelligatur dari non tantùm per ordinem ad corpus, vt est subiectum animæ, & altera pars compositi, sed etiam per ordinem ad compositum, seu ipsum viuens, quod per animam formaliter constituitur. Vt ex D. Thom. suprà retulimus; nihilominus poterit prior definitio in hoc distingui à secunda, quòd illa datur per effectum formalem animæ, qui est constituere substantialiter viuens; sicut definitur lumen per formalem effectum constituendi lucidum, seu perspicuum: & sic distinguetur à secunda, quia hæc datur immediatè per operationem, seu per habitudinem ad illam. 11. *Amplius satisfit.*

Ad instantiam verò, quòd tunc erunt tres definitiones animæ, responderi potest in primis, id E non esse inconueniens, quia cùm anima dicat habitudinem ad materiam propriam, & ad compositum, & ad operationes, per omnes potest definiri, etiamsi Aristoteles illas, vt duas tantùm tradiderit, quia in prima vnicum tantùm sensum intendit, quicumque ille fuerit. Deinde dici potest, habitudinem animæ ad materiam, & ad compositum eadem esse in re, & secundùm rationem ita esse connexas, vt vix possit vna sine altera explicari; quia habitudo ad materiam est habitudo causæ formalis. Vnde terminatur ad materiam media causalitate formali. 12. *Ad confirm. in num. 9. 1. solutio.* *2. Solutio.*

Et

Et ideo priores duæ definitiones per habitudinem ad materiam, vel ad effectum formalem, & compositum, pro vna, magis vel minus declarata, reputantur. Sicut etiam altera definitio, quæ per operationem datur, virtute includit duas, quæ præcisione mentis possunt ratione distingui: nam anima & est principium primum, à quo viuens habet proximas operandi facultates, & est principium proximum ipsarum operationum; & fortasse in ratione principalis principij etiam proximum; & ita posset anima definiri per habitudinem ad potentias; sicut definitur homo esse animal risibile; vel sicut anima rationalis definiri potest, vt sit illa, quæ secum affert potentiam intellectiuam, & definiri etiam potest immediatè per operationem, sicut illam Aristoteles definiuit. Nihilominus tamen in eandem recidit vtraque definitio, quia potentia, & operatio, ita sunt connexæ, vt vna sine alia explicari non possit.

3. *Punctum vt posterior definitio demonstret priorem.*

13. *Rectè demõstrare ostenditur.* Circa tertium de ostensione vnius definitionis per aliam, manifestum est, voluisse Aristotelem priorem definitionem per posteriorem demonstrare. Nam & id proponit statim in principio cap. 2. & id sequitur circa finem capitis, concludens hoc modo, *Principium, quo viuimus, sentimus, & intelligimus, est actus primus substantialis corporis organici: sed anima est principium, quo viuimus,* &c. *Ergo est actus corporis organici.* Maiorem probat, quia actus, qui est primum operandi principium, est actus, & forma dans esse rei, illámque in actu constituens; quia ab esse procedit operatio. Minorem autem probauit, quia in illo modo operandi distinguuntur viuentia à non viuentibus. Quæ probatio sine dubio est bona, & efficax. Nec de illa est vlla controuersia inter expositores. Dubitant autem, an sit probatio per causam, & à priori, seu propter quid, vel sit tantùm demonstratio, quòd ita sit à posteriori, & per effectus. In quo puncto sunt variæ opiniones.

14. *An demonstratio sit à priori. Opinio 1. affir. Græcorũ & Alberti. Suadetur ex Arist.* Prima opinio affirmat esse demonstrationem à priori, & per causam, quam Græci expositores communiter tradiderunt, quos secutus est Alber. Mag. *lib. 2. Natur. quæst. cap. 25.* videtúrque apertè probari ex ipso Aristotele. Nã in principio capitis secundi dixit, rationẽ definitiuã non solùm esse significare, sed etiam causam essendi ostendere debere. Idque cõfirmat exẽplo quadrationis quadranguli, tradens duas eius definitiones, vnam explicantem quid sit, alteram explicantem causam eius. *Et ratione.* Ratione item suadetur, quia illa probatio est per causam primariam rei; ergo est à priori. Antecedens probatur, qua datur per causam finalem; quæ est prima causarum. Et assumptum ostenditur, quia vnumquodque est propter suam operationem, tamquam finem, teste eodem Arist. *lib. 2. de cælo, cap. 3. text. 17.* Ergo & anima est propter operationes suas. Sed illa demonstratio datur per medium includens ordinem ad operationes; ergo datur per causam finalem, ac subinde est demonstratio à priori. *Placet multis recentioribus.* Et hæc sententia multis etiam modernis placet.

15. *2. Opinio esse potius à posteriori. D. Th. & aliorum. Suadetur 1. ex Arist.* Secunda nihilominus sententia est, ostensionem illam esse à posteriori, & per effectus. Ita docuit D. Thomas *ibi*, quem alij sequuntur. Et potest etiam in ipso Aristotele fundari. Nam in initio eiusdem capitis 2. enitendum esse dicit ita priorem definitionem per posteriorem ostendere, A sicut solet id, quod secundùm se notius, nobis autem obscurius est, per ea quæ sunt nobis notiora elucidari. In huiusmodi autem processu, in quo à notioribus nobis progredimur ad probandum ea, quæ nobis obscura, in se autem notiora sunt, semper progredimur à posteriori, per effectus, qui notiores nobis esse solent, latentes causas, quæ per se notiores sunt, manifestando. Ergo hunc modum probationis ibi Aristoteles promittit, & consequenter eundem postea exequitur. *Secundò ex re ipsa.* Secundò ex reipsa suadetur, quia operationes sunt effectus animæ, & per illas concluditur, animam esse formam, & actum corporis. Dices simul esse effectum, & finem, & sub hac posteriori ratione, vt medium assumi. *Euasio, obstruitur primò.* Sed contrà, primò, quia notiores sunt nobis operationes, vt effectus viuentis, quàm vt finis. *Secundò.* Secundò, quia potiùs ipsum viuens, & anima ipsa est finis, cuius gratia dantur ei operationes, & instrumenta illarum. Vt idem Arist. *cap. 4* dixit *text. 36. & 37.* *Tertiò.* Tertiò in toto illo capite nunquam Aristoteles considerauit operationes vt finem, sed vt effectum viuentis, & ex eo quòd ipsa operatio vitalis non solùm inest viuenti, sed etiam est opus, id est, effectus eius, colligit, formam constituentem in suo esse ipsum viuens, esse principium talium operationum; ergo ex prima definitione colligit secundam à priori, postquam à posteriori manifestauit primam definitionem ex operatione.

16. *Resolutio per assertiones 4. 1. Assertio.* Inter has sententias hæc posterior mihi simpliciter probatur, quamuis prior, secundùm aliquam rationem, veritatem etiam habere possit. Ad vtrumque autem explicandum in primis assero priorem animæ definitionem, qua vt est actus corporis organici definitur, essentialem, seu quidditatiuam esse, quantum nos possumus rerum essentias capere, ac definire. *Indicatur ab Aristot.* Ita sentiunt expositores ibi communiter, & significauit Arist. *d. cap. 1.* dum post definitionem traditam concludit, *Vniuersaliter igitur diximus, quid anima sit.* *Ratione probatur.* Et probatur, quia illa definitio datur per proprium genus animæ, vt anima est, nimirum, esse formam substantialem, nullum enim aliud cogitari potest, sub quo anima vel propinquiùs, vel magis directè, magísue essentialiter constituatur. Deinde dat differentiam maximè proportionatam ad contrahendam generalem rationem formæ, ad talem speciem formæ, quæ anima nuncupatur. Nam ratio formæ incompleti entis est, & respectiui transcendentaliter, vt diximus, hoc autem genus entis non potest essentialius contrahi, quàm per determinationem talis respectus, quæ determinatio sine proprio, & speciali termino eius declarari non potest: talis autem est illa differentia per quam anima definitur, vt actus talis corporis; ergo est illa definitio maximè essentialis.

17. *Dicta assertio procedit quoquo modo organicũ exponatur.* Hoc autẽ verum existimo, siue corpus organicum in illa definitione accipiatur pro materia disposita, vt proximè capaci effectus formalis animæ, siue sumatur pro ipso corpore, vt viuificato substantialiter per animam. *Caietanus reiicitur qua ex parte contrariũ sensit.* Quod aduerto propter Caietanum, qui in priori sensu concedit definitionem esse quidditatiuam, negat autem in secundo; quia sic ait, *Per quid posterius animæ essentia circumscribitur.* Sed non est necessaria distinctio: nam in vtroque sensu definitio est essentialis, quia, vt dixi, habitudo animæ ad actuandum corpus organicum est eadem cum habitudine ad compositum, seu ad vnionem formalem, ex qua resultat compositum. Nec obstat illa

illa prioritas naturæ animæ ad compositum. Nam in primis in cæteris animabus præter rationalem non est prioritas simpliciter, etiam ordine generationis. Nam anima simul natura fit, & vnitur, quod non ita est in anima hominis, vt infrà dicetur. Et deinde licèt hæc anima in suo esse sit simpliciter prior natura, & quælibet alia in vno genere causæ possit dici prior ipso composito; nihilominus tamen non est anima prior, quàm ordo, quem ad componendum compositum, vel ad talem effectum formalem corpori communicandum habet. Et ideo vtroque modo essentialiter definitur, & per id quod est, vel aliquo modo prius in genere finis. Nam forma est propter compositum, & propter suum effectum formalem: vel saltem per id, quod in ratione termini talis habitudinis habet necessariam, & quasi simultaneam coniunctionem cum illa. Vel in esse actuali, si forma, vt actu informans sumatur; vel secundùm esse possibile, si sumatur anima, vt apta ad informandum, sicut sumi debet, quando eius essentiam declarat. Vnde potiùs dicendum videretur, magis essentialem esse definitionem illam, prout per formalem effectum animæ datur, quàm vt datur per ordinem ad corpus tantùm vt proximum susceptiuum animæ, quia ordo ad effectum suum formalem est maximè essentialis animæ; sicut etiam est formæ cuicumque.

18. *2. Assert. cōsona D. Thomæ.* Secundò è contrario assero, secundam animæ definitionem ab Aristotele traditam per immediatum ordinem ad operationem non esse quidditatiuam, sed descriptiuam, vtpote explicantem animæ naturam per quandam eius proprietatem, magis quàm per primam eius differentiam essentialem. Ita sumitur ex D. Thoma suprà, & declaratur in hunc modum. *Eius probatio.* Nam anima duas habet habitudines: vna est formæ dantis esse substantiale composito, alia est principij effectiui operationum, quæ licèt immediatè conueniant animæ per seipsam; nihilominus inter se cōparatæ prior est ratio formæ, & habitudo ad informandum, quàm habitudo principij ad efficiendas operationes. Ergo prior est essentialis, ac per se primò conueniens animæ; posterior verò est quasi proprietas per se secundò illi conueniens. *Huius probationis assumptum suadetur 1.* Antecedens probatur primò, quia anima, non ideo est anima, quia est principium operandi; sed potiùs, quia est anima, est principium operandi. Nam sicut res non est, quia operatur, nec quia est potens ad operandum; sed quia est talis tantæque perfectionis, ideo operatur, vel potens est ad operandum; ita similiter anima non dat esse, quia dat operari; sed potiùs è conuerso, dat posse operari, quia dat esse. Ergo secundùm naturam prior est in anima ratio formæ informantis, quàm principij operantis; ergo prior ratio est essentialis; secunda tamquam concomitans essentialem, quia in vnaquaque re essentialis ratio est prima omnium, & quasi radix cæterarum; ergo.

19. *Suadetur 2.* Declaratur hoc ex diuerso modo, quo anima formaliter dat esse, & quo efficienter operatur, *vt quo*. Nam dat esse per seipsam, & immediatè, & substantiali modo sine interuentu accidentis; est principium operandi non immediatè per seipsam solam, sed mediante facultate accidentali. Vnde vel non influit immediatè per seipsam in opus vt multi volunt; vel si influit, non id facit sine concursu proximo potentiæ, nec sine actione accidentali; ergo signum est, hanc rationem causandi, vel aptitudinem ad illam non esse ita essentialem animæ, sicut est prior. *Tertiò.* Tertiò declarari hoc potest ex aliis formis: nam calor formaliter constituit calidum, & est calefaciendi principium. Prior autem ratio est prima & essentialis calori, vt talis forma accidentalis est; posterior est veluti potentia consequens illam. Idémque in forma ignis, & aliis similibus considerari potest. Vnde si quis definiret formam Solis, esse quandam formam, quæ est primum illuminandi principium; profectò non quidditatiuam, sed descriptiuam definitionem redderet. At quoad hoc eadem est ratio de anima, quia licèt illæ duæ rationes principij efficientis, & formæ, in anima perfectiores sint, nihilominus inter se eandem proportionem seruant.

Denique definitio hæc datur per quid posterius, & accidentale, ita enim opera vitæ ad animam comparantur; ergo non potest esse essentialis definitio ipsius animæ. 20. *Suadetur 4.* Sed contra hoc instatur, quia potentia, vel habitus definitur quidditatiuè per actus; cùm tamen etiam actus sit posterior, & accidentalis ipsi potentiæ. *Instatur proxima ratio.* Idem ergo erit in anima, militat enim eadem ratio. Potentia enim ideo per actus quidditatiuè definitur, quia licèt actus sit posterior in executione, est prior in intentione: nam est finis ipsius potentiæ, & vt sic est transcendētalis habitudinis potentiæ ad actū: ideoque definitio potentiæ per actus essentialis est; ergo eodem modo iudicandum est de anima quatenus per habitudinem ad operationes in ratione principij definitur. *Occurritur.* Respondetur negando consequentiam. Est enim notanda differentia inter substantiam, & proprietatem eius, quæ rem hanc egregiè declarat. Nam viuens, vt corpore, & animo constat, est quædam substantia completa, quæ est res omnino absoluta, & non includit essentialem habitudinem etiam transcendentalem ad accidentia; nec de se est propter accidentia, sed potiùs accidentia, quæ illam substantiam ornant, sunt propter ipsam. Et eadem ratione anima, & corpus, quæ sunt partes substantiales, & essentiales ipsius viuentis, licèt inter se habeant essentialem, & substantialem habitudinem, & transcendentalem respectum mutuum; non tamen habent transcendentalem habitudinem ad suas potentias, vel actiones, nec inde specificantur; sed potiùs tales proprietates naturaliter resultant, ac consequuntur ex perfectione essentiali, & substantiali talis formæ substantialis, quæ est anima. At verò potentiæ per se primò ordinantur ad actus, & illis coaptantur, & ideo ad illos habent transcendentalem habitudinem, & ab illis aliquo modo speciem sumunt, ideoque per illos essentialiter definiuntur, vt infrà de potentiis dicemus. Et videri possunt dicta in Metaphys. *disp.43. sect. vlt.* Vnde potest retorqueri argumentum. *Prædicta instantia retorquetur pro ipsa 2. assert.* Nam anima secundùm speciem, & substantiam suam, non specificatur ab operationibus suis, sicut potentiæ ab actibus; ergo nec definitur essentialiter per operationem, sed tantùm à posteriori eius natura per operationem notificatur.

Tertiò hinc colligo ostensionem primæ definitionis per posteriorem simpliciter loquendo esse à posteriori, 21. *3. Assert. probatur 1.* quia est ab operatione formæ ad esse eius, seu ad formalem effectum eius, qui progressus manifestè est à posteriori. Nec responsio de causa finali satis facit, quia considerata substantia animæ secundùm suam essentiam, non est operatio finis eius; sed potiùs operatio est propter ipsam, vt Arist. dixit *in cap.4.* *Probatur 2.* Deinde declaratur per causales propositiones. Nam anima non ideo est talis essentiæ, quia tales habet, vel habere potest operationes, sed potiùs, quia est talis

talis tamque perfectæ naturæ, ac substantiæ, ideo ab illa prodire possunt tales operationes. Sicut etiam substantia Angeli, v.g. non ideo habet tam perfectam essentiam, quia habet tam perfectum intellectum, vel intelligendi modum; sed potiùs è contrario. Idem ergo est de anima rationali, & consequenter de reliquis. Vnde confirmatur: nam potentiæ operatiuæ nō sunt finis formæ substantialis, seu animæ, sed sunt consequentes ipsam, & perfectionem essentialem eius; nemo enim dixerit, animam esse propter suum intellectum, sed hunc resultare ex eminenti virtute eius, vt sit illi operandi instrumentum. Ergo similiter operationes non sunt finis animæ secundùm suam essentiam spectatæ, sed illam consequuntur ex perfectione absoluta, quam in illa supponunt; ergo probatio quòd anima sit talis naturæ, vel essentiæ, ex operatione, non est ex causa finali propria, sed ex effectu consequente, & ita est à posteriori.

Probatur 3.

22. Tandem hoc ipsum ostenditur ex ipso Aristotelis progressu. Nam primum omnium pro fundamento suæ demonstrationis sumit, ***animatum ab inanimato vita*** (id est, operatione vitæ) ***seiungi***, vtique à posteriori, & quoad nos. Ideoque ex his, quæ videmus, & experimur, illud pronuntiatum ostendit: & eodem modo discernit inter viuentia ipsa gradus eorum, quatenus videmus plures, vel pauciores ex his operationibus participare. Eodémque modo colligit esse in viuentibus aliquod principium talium operationum, quæ collectio planè est à posteriori, quia procedit ab effectibus, vt notioribus, & experimento cognitis. Vnde non fundatur in operatione, vt fine: nam hæc habitudo non est nota sensui; sed multo magis latet, quàm quòd anima sit forma corporis viuentis. Imò in rigore vera non est, si operatio animæ ad eius nudam essentiam comparetur, vt dixi. Ac tandem ex illo principio quòd anima sit principium operandi à posteriori demonstrato, concludit, animam esse actum primum, seu formam corporis, per quod viuens operatur. Quæ collectio non solùm in fundamento, sed etiam in se est à posteriori. Quia, vt dicebam, non ideo anima est viuenti principium essendi, quia est principium operandi, sed potiùs econtrario, quia illi dat esse, ideo dat etiam operari.

Probatur 4. ex progressu Aristotelis.

23. Quartò verò addo, quoad nos, & consideratis rebus in ordine ad existentiam, & vt subsunt intentioni agentis, posse demonstrationem illam dici aliquo modo à priori in genere causæ finalis. Declaratur, & probatur, quia licèt virtus, & operatio alicuius substantiæ non sit propria causa finalis perfectionis eius secundùm esse essentiæ, nihilominus finis agentis producentis illam substantiam in esse existentiæ potest esse eius operatio. Vt sol, v.g. non habet talem essentiam substantialem, quia est principium suo modo vniuersale generationis inferiorum rerum. Sed hoc habet ex sua perfectione absoluta tamquam consequens illam, non tamquam causata ab illa, etiam per modum causæ finalis, neque etiam per modum termini, ad quem illa substantia dicat habitudinem: vt in viuentibus iam declaraui. Nihilominus tamen in ordine ad existentiam, & creationem verum est, solem esse à Deo factum propter suam operationem. Idémque in igne, & aliis rebus inanimatis considerare licet. Eadémque ratio est de viuentibus, vt, v.g. in homine, si naturam eius nudam, & secundùm essentiam tantùm consideremus; non ideo est capax intellectualium

4. Assertio.

Declaratur, & probatur.

Quo modo vnumquodque sit ob suam operationem.

A operationum, quia essentialiter ad illas ordinatur, quocumque modo id intelligatur, est enim essentialiter res absoluta tantæ perfectionis essentialis, vt ex illa naturaliter resultet capacitas intelligendi, & nihilominus hæc capacitas respectu agentis potuit esse motiuum, & ratio finalis producendi talem creaturam, quia voluit illam creare, vt ipsum intelligeret, ac videret. Et ratio est, quia res secundùm essentiam tantùm spectata, sicut abstrahit à causa efficiente, ita & à causa finali. Et ideo si sit omnino absoluta, non habet causam finalem suæ essentiæ, sicut nec efficientem. In ordine autem ad existentiam, sicut nata est fieri à tali, vel tali causa, ita etiam apta esse potest, vt propter talem finem fiat; & hoc modo res omnes dicuntur esse propter suas operationes, iuxta intentionem primi agentis.

B

24. Sic igitur dici potest operatio vitæ esse finis viuentis, in ordine ad existentiam eius, & intentionem primi agentis, & sub hac consideratione aliquo modo redditur causa ob quam tali corpori organico, tamquam forma destinata, seu coniuncta est ab authore naturæ; quia tales operationes in aliquibus compositis corporalibus esse voluit. Et ita licèt demonstratio illa ab operatione, quatenus ex notioribus nobis indicat propriam animæ naturam, & essentiam simpliciter sit à posteriori; nihilominus in ordine ad existentiam, & productionem animæ indicat finem propter quem facta est: & sub ea ratione transit in demonstrationem à priori. Quod maximè potest deseruire ad explicandum Aristotelem, qui vtrunque coniunxit, scilicet, demonstrationem esse ex notioribus, ac proinde ab effectu, & per illam causam rei apparere, debet enim intelligi de causa rei non quoad essentiam eius, sed quoad existentiam, seu productionem. Et huic sensui facilè potest exemplum accommodari: nam inuentio lineæ mediæ ad quadrandum quadrangulum, solùm est causa quadrationis in ordine ad existentiam, & effectionem eius: nam instruit agens, vt sciat quadrationem efficere; non verò est causa, ob quam ipsa quadratio talis rationis, seu quasi essentiæ sit.

Progreditur assertionis probatio.

C D

CAPVT IV.

Vtrùm Anima in vegetatiuam, sensitiuam & rationalem rectè, & sufficienter diuidatur, & qualis huiusmodi diuisio sit.

1. QVoniam intentionis nostræ est de sola rationali anima ex professo dicere, necessarium duximus diuisionem hanc hoc loco præmittere: tum quia vnica rationalis anima eminenti quodam modo omnes illas rationes complectitur, vt videbimus: tum etiam, vt quid de inferioribus animabus certum sit statuentes, illarum disputationem relinquamus; nec de illarum proprietatibus amplius disputemus, quàm ad animæ rationalis exactam cognitionē nobis sit necessarium. Videri ergo potest illa diuisio non rectè tradita; quia non apparet, qualis esse possit, quia nec est generis in species, cùm anima vegetatiua, & sensitiua, interdum non differant essentialiter, nec etiam sensitiua, & rationalis: neque est subiecti in accidentia, cùm membra illa, & substantia sint, & essentialiter interdum differant. Et confirmatur, quia eadem proportio, seu ratio est de abstra

Ratio excitandi quæstionem.

E

Arguitur 1. pro parte negat.

Cōfirmatur.

abstractis, & de concretis, seu de totis, & de partibus; sed viuens non rectè distinguitur in vegetatiuum, & sensitiuum, & rationale; ergo nec anima in illa tria membra bene diuiditur. Minorem probamus; quia in bona diuisione, vnum membrum non prædicatur de altero; sensitiuum autē vegetatiuum est, & rationale ad sensitiuum.

2. *Arguitur 2.*

Secundò obiici potest, quia illa diuisio videtur diminuta, quia omittit animam loco mouentem, & appetentem; quæ non minus possunt ab aliquibus ex illis membris distingui, quàm aliqua ex dictis membris inter se distinguantur. Aliunde verò videtur superabundans, quia forma vegetans præcisa à sentiente non videtur habere veram rationem animæ; quia nullam habet propriam vitalem operationem, ex qua rationem animæ præcipuè cognoscimus, vt paulo antea dictum est. Assumptum probatur primò, quia in planta, v. g. nulla est operatio immanens: omnis autem operatio vitalis debet esse immanens, quia aliàs non erit à principio intrinseco, sed erit transiens ab extrinseco agente in passum distinctum; ergo non est in plantis operatio vitalis. Maior probatur, quia omnes actiones partis vegetantis sunt, vel ab ipso viuente in cibum, seu alimentum, vel ad summum erunt inter partes dissimilares per actionem vnius in aliam, ac proinde transeuntes. Vnde probatur secundò idem assumptum, quia omnes actiones plantarum sunt, vel alterationes per qualitates naturales communes rebus inanimatis, vt sunt calor, humiditas, & similes: vel sunt motus locales per aliquam attractionem, vel expulsionem, quas actiones videmus etiam rebus inanimatis conuenire, vt magneti, & similibus. Præterea aliunde videtur sine causa inter illa membra poni anima rationalis, quia licèt operationem vitalem habeat, illam tamen vel non exercet per corpus, & sic illa non est operatio animæ, vel si per corpus illam efficit, ad sensitiuam animam pertinet.

Huius arg. assumptum probatur 1.

Probatur 2.

3. *Notatio pro dicendis.*

Supponimus in primis, diuisum huius partitionis esse illud ipsum, quod in præcedentibus capitibus definitum est, nimirum formam quandam substantialem, quæ sit vera pars compositi per modum actus primi, & principij operationum talis compositi in seipso; quæ forma vocatur anima, & compositum ipsum viuens appellatur. De hoc ergo diuiso quatuor explicāda sunt. Primum in hoc capite, quomodo omnibus, & singulis membris numeratis vera ratio animæ conueniat. Vnde constabit diuisionem quoad hanc partem non esse defectuosam, seu redundantem. Secundò explicandū erit *in cap. sequenti* quo modo illæ tres animæ inter se comparentur, vel quoad subordinationem, vel quoad separationem vnius ab alia. Tertiò addendum erit *in cap. 6.* quo modo membra illa inter se distinguantur. Quartò *in cap. 7.* quomodo diuisum adæquent; ita vt diuisio diminuta non sit.

4. *Notatio altera, de ratione animæ duo esse, quòd sit forma corporis, & principiū vitalium actionum.*

Circa primum aduerto ex dictis in præcedentibus ad veritatem animæ duo requiri: vnum quasi genus, vt sit actus formalis, ac substantialis corporis; aliud per modum differentiæ, quam nos per ordinem ad operationem explicamus, dicentes esse debere principium primum operationum vitalium. Vt ergo de vnoquoque illorum membrorum ostendamus veram rationem animæ illi conuenire, probare oportet illa duo in singulis inueniri. In anima ergo rationali, vt rationalis est, satis per se notum est, quòd sit principium operationum vitalium. Quia intellectualis operatio non solùm vitalis est, sed etiam ad su-

Vtrunque in rationali inueniri ostenditur. Primò.

A premum vitæ gradum pertinet: & est maxima participatio vitæ diuinæ, propter quam dicitur anima rationalis ad imaginem Dei facta. Quòd autem hoc principium ratiocinandi in homine non solùm sit in se viuens, sed etiam sit actus quo homo viuit, & corpus hominis actuans, vt vera forma, licèt videatur etiam ipsa experientia satis notum; nihilominus multis Philosophis fide carentibus occultum, & incognitum fuit. Et ideo *cap. 12.* probabimus animam rationalem, etiam quoad hanc partem, esse veram animam. Nunc ergo supponatur hoc, & consequenter illam animam sub illo diuiso contineri; illúdque propriè, & essentialiter illi conuenire.

Secundò.

5. *Vtrūque etiam in anima bruti.*

B Secundò notissimum etiam est, principium sentiendi in animalibus brutis esse veram animam. Nam, vt Arist. *lib. 1. de Plant.* in principio (vel qui fuit illius libri author) dixit, *Vita in animalibus patens est, & manifesta, in plantis verò occultior, nec adeò euidens.* Quod eisdem ferè verbis dixit Aug. *lib. de Quantitate animæ, cap. 33.* Et meritò: nam in primis in animalibus, & in nobis sentientis vitæ operationes experimur, quatenus in sensibus cum cæteris animalibus conuenimus, & in ipsismet brutis euidentia signa cognitionis, doloris, & motionis ab intrinseco principio cōspicimus. Quòd autem omnis cognitio, & appetitus, qui ad illam consequitur, etiamsi per materiales potentias sentiendi, & appetendi fiant, à substantiali principio interno procedant, non minùs euidens est; quia tales actus ab ipso cognoscente, & appetente fiunt, & in eo manent, C & per illos seipsum ab intrinseco perficit, & hoc est viuere accidentali vita, vt *in cap. 1. & 2.* declaratum est. Ergo in substantiis corporalibus, sic operantibus euidens est, dari principium internum, à quo tales actus principaliter procedunt, & à quo essentialiter, seu necessariò dependent, cuius certum signum est, quòd per absentiam, vel separationem, aut destructionem talis principij cessat in illo sensibili corpore inanimi omnis talis operatio. Est ergo in re sentienti intrinsecum principium vitæ.

Ac primùm quod sit vitaliū actionum principium.

6. *Deinde quòd sit forma corporis.*

Quòd autem illud principiū sit actus corporis, patet ex dictis *in cap. præced.* quia principium intrinsecum operandi est actus, & forma dans esse corpori sic operanti: tale autem est principium D sentiendi, quia hæc operatio talis est, vt natura sua ab intrinseco principio fieri postulet; vt experientia constat: nam deficienti illo principio, talis operatio fieri non potest. Deinde principium sentiendi, vt sic, si gradum illum non transcendat, materiale est, sicut & operationes eius; ergo est actus pendens in fieri, & in esse à materia, nam de eius potentia educitur; ergo vnitur illi vt forma, quia eductio, & dependentia à subiecto, non est nisi per vnionem formalem ad illud, vt in Metaphysica explicatum est. Est ergo principium sentiendi in animalibus brutis verus actus corporis, vnde etiam corpus illud organicum est, vt oculis etiam conspicitur; ergo tale principium est vera anima, & non nisi sensitiua; ergo anima sensitiua est vera anima. Nec in hoc puncto difficultas alicuius momenti occurrit. Quòd si aliqua fuerit, vel obiter in discursu huius capitis, vel copiosiùs tractando de huius animæ facultatibus explicabitur.

7. *Denique vtrunque inueniri in anima vegetante ostēditur.*

In anima verò vegetatiua res est obscurior, quia in plantis vita est latentior, vt idem Philosophus *in d. lib. de Plant.* dixit. Veruntamen loquendo de forma purè vegetatiua, qualis est forma plantarum, satis euidens est, esse actum formalem

malem, & substantialē corporis plantæ, vel arboris: nam totum illud cōpositum materiale est. Vnde actus substātialis eius materialis est, ac proinde pendens à materia, & eductus de potentia illius; ergo vnitus illi vnioni formali, & substantiali. Alterum ergo in illa forma minus est euidens, scilicet, an sit actus operationum vitalium. Propter quam causam moderni aliqui (vt relatum inuenio) negare ausi sunt formam vegetatiuam præcisè spectatam esse animam; qui consequenter negant, plantas viuere. Quam fuisse antiquam aliquorum opinionem Philosophorū refert Plutar. *lib.5. de Placit. Philosoph. cap.26.* & Theodor. *ser.5.* contra Græcos, plures ex illis Philosophis nominat, & specialiter Stoicos, quibus etiam illam sententiam tribuit Clemens Alex. *lib.* 8. *Stromat. prope initium.* §.2. *Est ergo*, vbi ipse indicat quæstionem esse posse de nomine, de quo statim dicemus.

Ac primò quòd sit actus corporis.

Quòd verò sit principiū actionum vitaliū negant aliqui moderni.

Imò & veteres quidā apud Plutar. Theodor. & Clemen. Alex.

8. Primum eorum fundamentum, ac principium est iam tactum, quòd omnes actiones partis vegetantis transeūtes sunt, & per alterationes merè naturales, & communes rebus non viuentibus fiant. Secundum addi potest, quia nihil fit ab arboribus, seu plantis, quod non possit ab extrinseco agente in eis fieri; ergo signum est talem actionem, non esse actū vitæ, quia actio sumit speciem suam à termino, & ideo si terminus natura sua non est vitalis, nec actio, qua fit, erit vitalis: terminus autem, qui potest ab extrinseco agente fieri, non est vitalis; ergo nec actio; sic enim motus cæli vitalis non est, quia sufficienter ab extrinseco fieri potest. Probatur ergo antecedens, quia prima operatio plantæ est nutritio, & augmentatio; at verò augmentum arboris potest fieri ab extrinseco agente: nam potest Deus creare arborem cum toto augmento, quod per nutritionem, vel augmentationem consequi potest.

Eorum fundam.1.

Secundum.

9. Dices posse quidem Deum totam illam molem simul creare, & ita posse concreando facere id, quod per augmentum acquiri posset; non tamen posse per se facere illud augmentum sine actione vitali. Sed contra hoc instatur, quia posset Deus sine vlla actione ipsius plantæ augmentum eius eodem successiuo modo paulatim efficere, applicando nutrimentum per solam suam motionem localem suspendendo actionem plantæ, non præbendo illi concursum necessarium ad agendum, & per solam suam potentiam efficiēdo, quidquid planta posset efficere; in hoc enim nulla est repugnantia. Et per illud satis videtur ostendi in tota illa operatione veram vitæ rationem non inueniri. Et simile argumentum de nutritione, & aliis actionibus plantarum fieri potest. Et æquè procedit in animalibus, & hominibus spectatis præcisè, quatenus se nutriunt, vel augent, &c. nimirum quòd ex ea præcisè ratione non viuant, sed quatenus in eis aliquid cognitionis, aut sensus in illa actione miscetur, vt quòd discernunt alimentum, sentiunt famem, & ideo mouentur ad cibum quærendum, &c. Vnde quidam antiqui, vt vitam plantis concederent, sensum etiam illis tribuebant, dicentes illas appetere cibum, illúmque discernere, & in eo capere voluptatem, sentientes sine his non esse vitam. Vnde cùm illa de plantis incredibilia, & ridicula sint, sequitur nec vitam habere, nec earum formam esse animam. Et confirmari tertiò hoc potest ratione, quæ videtur maximè à priori, quia nulla res creata habet vitam, nisi quatenus aliquo modo participat vitam Dei: sed non participant vitam Dei, nisi qui cognitionem, & amorem participant; ergo quidquid nō participat cognitionem, & amorem, non viuit; ac subinde sine sensu, vel intellectu non est vita. Maior videtur euidens, quia nihil perfectionis est in creatura, nisi per participationem diuinæ perfectionis. Vnde creatura non est ens, nisi per participationem diuini esse, seu diuinæ entitatis; nec est substantia nisi per participationem diuinæ substantiæ; ergo nec est viuens, nisi per participationem vitæ diuina.

Euasio proximi fundam.

Instatur.

Antiqui sensum plātis tribuebant.

Tertium fundam.

A

Dices consequentiam non esse formalem: n... creatura est corpus, & non est participatio diuinæ corporeitatis. Respondeo consequentiam formalem, habereque eandem rationem in qualibet perfectione simpliciter simplici: nam omnis illa est in Deo formaliter, & per essentiā; & ideo si in creatura inuenitur formaliter, necessariò esse debet per participationem similis perfectionis Dei. Secus verò est in perfectione non simpliciter, quæ in Deo tantùm eminenter inuenitur; & ideo licèt ab ipso participetur, non tamen per formalem conuenientiam participatam, sed per alium inferiorem modum. Viuens autem, vt sic, dicit perfectionem simpliciter, cùm in Deo formaliter, & absolutè, ac per essentiam inueniatur: & ideo non potest in creatura inueniri, nisi per formalem participationem vitæ diuinæ; secus verò est de ratione corporis, quæ perfectionem simpliciter non dicit. Iam ergo probatur prima subsumpta propositio, quia in Deo nulla ratio vitæ inuenitur, nisi quia cognoscit & amat; ergo vita Dei non potest formaliter participari nisi per cognitionem, & amorem; ergo è contrario, quæ non participant cognitionem, & amorem aliquo modo, nullo modo vitam Dei participant, ac subinde non viuunt; ergo plantæ non viuunt, nec forma earum est anima.

B

C

Nihilominus, & in Theologia certum & in Philosophia euidēs est, & plantas viuere, & formam vegetatiuam esse veram animam. Eámque ob rem in hac veritate asserenda omnes Philosophi & Theologi conueniunt. Et in primis habet fundamētum in Scriptura, dicit enim Paulus 1. Cor. 15. *Tu quod seminas, nō viuificatur, nisi prius moriatur.* Vbi productionem plantę, *viuificationem* appellat; ergo quod sic producitur, viuit, vtique vita vegetatiua. Vt ponderauit Aug. *lib.1. de ciuit. cap.*20. dicēs, *Hoc genus rerum*, id est, plantarum, *quamuis non sentiat, viuit, ac per hoc potest mori, & occidi*: & adiūgit illud Psalm.77. *& occidit in grandine vineas eorum.* Vnde Dionys. *cap.6. de diuin. nom. prope initium*, quasi respōdēs tertiæ rationi à nobis factæ, inquit, *ex ipsa*, vtique vita Dei, *& animantes omnes, & plantæ iuxta extremam vitæ harmoniam, vt viuant acceperunt.* Et iterum in fine, *Ex ipsa* (inquit) *viuificātur, & confouentur, & animantes cunctæ, atque arbores, & siue spiritualem dixeris, siue rationalem, siue sensitiuam, siue nutritiuam, siue vegetatiuam, ex ipsa viuit*, &c. Hinc Aug. lib. de vera relig. cap.55. *Non sit*, ait, *vobis religio illius vita, qua dicuntur arbores viuere, quoniam nullus sensus in illa est.* Et diuisionem trium animarum tradit *lib.8. de ciuit. cap.* 8. Idem Aristot. *in citato loco*, & certiùs *in lib.2. de Anima, cap. 1. & 2.* & sæpè aliis in locis, quæ infrà notabimus. Et D. Thom. *1. p. q. 18. a. 1. & 2.* vt omittam alios Philosophos, & Theologos, qui eos sine contradictione secuti sunt. 11.

Pars affir. statuitur.

Probatur ex Scriptu. & Patribus.

D

E

Ratione probatur, quia vegetatio ipsa, seu nutritio est vita quædam, seu vitalis operatio; ergo forma, quæ ita informat corpus, vt sit principium talis operationis, est anima. Consequentia euidens est ex suprà dictis. Antecedens verò pendere quidem potest ex significatione vocis; vt dixit 12.

Probatur deinde ratione physicè demonstrante.

Alexan

Alexandrinus. Vocis tamen significatio sumenda A est ex communi vsu,& prima impositione ab omnibus recepta. Ostendimus autem suprà ex communi peritorum sententia, & omnium ferè hominum consensione in rebus creatis, in hoc distingui viuentia à non viuentibus, quòd non viuentia non habent intrinsecum principium se mouendi per se loquendo, vt in elementis, lapidibus, metallis, & similibus videre licet. Dico autē *per se loquendo*, vt omittam quæstionem de grauibus,& leuibus, & de reductione aquæ calidæ ad pristinam frigiditatem,& similibus; de quibus dubitari solet, an illæ actiones sint à principio intrinseco rerum, quæ sic mouentur, à qua quæstione nunc abstinere volumus. Nam quidquid in B ea dicatur, certum est illam actionem non esse vitalem, quia non est per se, sed quasi per accidens in tali natura, quia non est per se instituta; vt in illa, seu per illam actionem se exerceat; sed per accidens illi conuenit, vt statum connaturalem acquirat, vel recuperet, in eo quiescat. Viuentia autem se ipsa mouere per se postulant, ita vt ad illorum perfectionem hoc per se pertineat: & tunc censeantur esse in proprio ac perfecto statu, quando actu sunt in connaturali operatione, qua se ipsa mouent. At verò plantæ per se,& ab intrinseca natura postulant esse in continua actione, & motione sui, vel vt se conseruent nutriendo, vel vt ad perfectum statum augmenti sua corpora perducant, vel vt sua indiuidua conseruent se nutriendo, vel vt conseruent speciem C ex sua substantia aliquid generando, vel semen ad generationem aptum præparando; ergo huiusmodi corpora viuentia sunt, & opera illorum vitalia sunt; ergo, & forma illorum vera est anima. Et hæc quidem est physica demonstratio. Nisi quis proteruus existat, dicens, non satis esse ad rationem vitæ, vel operationem vitalem, quòd sit illo modo à propria forma in suo naturali statu petente talem actionem, qua idem suppositum seipsum moueat, sed esse necessarium, vt actio sit ex his, quæ ab eadem potentia fiunt; & recipiuntur immediate: sic verò respondens, relinquendus est, tamquam de voce contendens, contra communem vsum eiusdem vocis; & nihilominus soluendo argumenta hanc proteruam D contentionem sufficientissimè refutabimus.

Proteruus negans hanc demonstrationem, mittendus.

13. In primo ergo fundamento contrariæ sententiæ, duo tanguntur, vnum est, quòd actiones partis vegetantis sunt transeuntes: aliud est quòd fiunt per alterationem primarum qualitatum. Ad priorem autem partem responderi potest primò, non esse contra rationem actionis vitalis quòd sit transiens; vel è contrario non esse de ratione actionis vitalis, quòd sit immanens; nam licèt omnis actio immanens vitalis sit, non videtur necessarium, vt è conuerso omnis actus vitalis sit immanens: & similiter licèt actio transiens, vt sic, & ex generali ratione sua non postulet esse vitalis, non tamen illi repugnat, quod ex peculiari differentia, aut modo quo fit sit vitalis, vt in E plantis esse cernitur, tactúmque est, & magis statim explicabitur. Ita sentit Fons. *lib.9.Met.cap.9. text.16.in Comment.* Secundò verò ne in hoc etiam fiat quæstio de nomine actionis immanentis, eiúsve significato, distingui potest duplex actio immanens: nam vno modo dici potest immanens, quia manet, & inhæret in potentia, à qua proximè fit, seu in eodem organo per quod fit; vel solùm quia est in eodem supposito, seu toto, licèt in eo fiat ab vna parte per aliam, sicut animalia dicuntur se mouere per distinctas partes, vnam

Ad 1. fundam. in n.8. vel potiùs 2. quoad primam probationem.

Altera responsio duplicis modi actionis immanentis, quorū quilibet sufficit ad vitalem.

per se mouentem, & aliam per se motam. Si ergo intelligatur de ratione actus vitalis esse, vt sit immanens primo modo, sic negatur assumptum, vt iam negatum est; si verò id intelligatur de actu immanenti generatim sumpto, vt ab illis duobus modis abstrahit, concessa illa propositione, negatur, proprias actiones animæ vegetatiuæ ita esse transeuntes, vt nullo modo sint immanentes. Nam sunt immanentes respectu totius, seu suppositi se per se mouentis, ac perficientis, vt est per se euidens, & ex declaratione data,& ex ipsa experientia. Quòd autem hæc immanentia ad rationem vitalis operationis sufficiat, probari potest, ex generali ratione viuentis iam declarata; quia illa immanentia sufficit, vt idem ab intrinseco moueat seipsum ex virtute eiusdem formæ, quæ est principium primum, & intrinsecum talis operationis in eodem supposito, cui dat sui esse; ergo ille modus operandi immanenter, satis est, vt & operans sit viuens, & forma eius sit anima, & actio eius vitalis sit. Et pro hac responsione videri possunt, quæ dixi *in Metaph.disp.* 48.*sect.*6.*num.*10.

Vnde ad alteram partem, quòd tales actiones fiunt per alterationes materiales,& per qualitates elementares,& cōmunes rebus inanimatis; simili modo respondetur in primis negando illationem: Nam hoc non repugnat actioni vitali, quia & alteratio si sit circa seipsum, & ex propria virtute actiua intrinseca, potest vitalis esse ex modo, quo fit,& qualitas elementaris, vt est animæ instrumentum, potest esse principium proximum vitaliter operandi, sicut calor in animali est instrumentum animæ ad producendam carnem, quod non habet in igne, vel in alio inferiori corpore. Deinde verò addimus præter has qualitates habere animam vegetantem peculiares facultates, & potentias, quæ neque in elementis, neque in mistis inanimatis inueniuntur, vt sunt facultates nutriendi, trahendo alimentū,& intimo quodam modo illud distribuendo, conuertendo, & sibi vniendo, & facultas fabricandi semen, & illi tribuendi virtutē fabricandi, & organizandi corpus; siue facultates hæ sint in re distinctę, siue vna totam hanc virtutem contineat. Nam vtrumque sit, ostenditur inde in tali forma altior modus operandi ab intrinseco, quàm in cæteris inanimatorum formis inueniatur. Et hac ratione dixit Aristot. *lib.2.de Ani. cap.*4. animam esse augendi, nutriendíque causam, non elementa.

Responsio quoad 2. probationem in eodē n.2. 14.

Altera responsio.

Ad secundum in primis bene ibi responsum est non esse eandem rationem, de perfectione, vel magnitudine corporis viuentis simul producta cum ipso viuente, & quando Deus creauit hominem, vel animalia, & arbores perfectæ magnitudinis, vel de illa quæ post rem in parua quantitate productam, paulatim acquiritur per propriam, & intrinsecam actionem rei iam genitæ. Quia in priori productione vnica est actio momentanea merè transiens ab extrinseco agente: in posteriori verò actio augmentatiua sic perfectiua rei prius productæ est distincta, & est ab intrinseco principio eiusdem rei se perficientis,& ideo augmentatio est actio vitalis, licèt prima productio, vel comproductio eiusdem perfectionis vitalis non sit. Nec hoc est mirum, quia illa prior productio non est secundùm modum, & virtutem agentium naturalium, sed per altiorem virtutem authoris naturæ.

Ad 2. fundam. in eodem num.8. 15.

Vnde ad replicam in argumento factam concedo Deū de absoluta potētia posse paulatim augere arborem. v.g. cum eadem successione, conuersione,

Ad instantiā in n.9. 16.

uersione, & vnione, ac distributione alimenti; & aggeneratione eorundem membrorum; quia in hoc nulla apparet repugnantia, vt argumentum probat. Tunc autem nulla ibi interueniret actio vitalis, quia tota esset ab extrinseco principio. Et ideo non sequitur, actionem non esse vitalem quando fit ab eadem arbore parua paulatim se augente, quia tunc fit à principio intrinseco, & modo connaturali, vt explicatum est. Vnde concedo non repugnare, eandem rem, quæ per actionem vitalem fit, posse fieri ab altero agente absque vitali actione, si diuerso modo fiat. Nam fortasse etiam ipsas entitates, seu qualitates actuum vitalium rigorosè permanentium potest Deus facere sine concursu potentiæ, & tūc actiones non essent vitales, licèt res, seu qualitates productæ essent eædem. Quòd si vlteriùs inferas sequi dari posse duas actiones eiusdem speciei à duobus agentibus, & vnam esse vitalem, & non aliam, quia vna fit ab intrinseco principio eius in quo fit: & altera ab extrinseco agente, cùm tamen eundem terminum producant, ac proinde sint eiusdem speciei. Responderi potest, vel negando sequelam, quia illæ actiones nō sunt eiusdem speciei; quia idētitas materialis termini non semper sufficit ad vnitatem specificam actionis, si modus efficiendi diuersus sit, vel certè si in præsenti non inuenitur ratio sufficiens ad distinctionem specificam actionum, potest facilè concedi sequela; quia vitalitas actionum non dicit aliquid absolutum in ipso termino, sed habitudinem ad tale principium cum denominatione ab illo, quæ habitudo, & denominatio potest esse propter diuersitatem actionis, etiamsi diuersitas sit tantùm numerica per respectum ad distinctum agens, & ad specificam non perueniat.

Res producibilis vitaliter, produci potest non vitaliter.

An tales productiones dicantur eiusdē speciei.

17. Sed instabis, quia totus ille modus actionis in seipsum, & cum respectu ad proximum principium intrinsecum in rebus inanimatis reperitur, nam ignis seipsum auget, trahendo, ac conuertendo materiam, & illam tādem sibi vniēdo, quæ vnitio actio est manens in ipsomet igne, seu augente, & ita respectu illius est ab intrinseco principio; & similiter se nutrit aliquando, licèt non augeatur, vt in igne lucernæ videre licet. Vnde Arist. *lib.2. de Generat. cap.8. text.50.* dicit, inter elementa ignem nutriri: & *in lib.1. Mag. Moral. cap.4.* virtutem altricem plantæ cum virtute ignis æquiparare videtur. Simili modo in lapidibus quibusdam, & metallis idem modus nutrimenti, & augmenti esse videtur. Ad hoc verò responsio communis est, hanc nutritionem, & accretionem ignis, vel lapidum, ac similium rerum solùm esse per iuxtapositionem, & per actionem merè transeuntem inter agens, & patiens, quæ sunt distincta supposita. Quæ nutritio in primis est merè accidentaria ad naturalem statum ignis, vel cuiuscunque alterius inanimati corporis, non enim ordinatur ad perfectionem ipsius agentis, sed ad generandum sibi simile. Quòd autem inde sequatur vnio inter agens, & patiens, & quòd ex vtroque resultet vnum maius, quasi per accidens euenit ex propinquitate & homogeneitate inter agens, & patiens. Vnde si ignis inflammet stupam distantem, vt interdum accidit, non augebitur, sed generabit sibi similem p r actionem merè naturalem sine vlla specie vitæ, cùm tamen actio sit eiusdem rationis; vnde non magis est à principio intrinseco, quando ignis vnitur simul alteri parti denuò ignitæ, & ideo augeri dicitur, nec illa vnitio magis est in igne generante, quàm in genito, nec videtur esse propria, ac per se actio, sed naturaliter resultās ex propinquitate corporū eiusdem rationis, quæ facilè permiscentur; vti vniuntur duæ aquæ fluentis quando contingunt.

Instatur adhuc cōtra vitalitatem plantarum variis exēplis.

Diluitur instantia ex discrimine dictorum exemplorū à plantis.

18. Deinde hanc differentiam inter ignis nutritionem, seu augmentum, & vegetabilium, declarat Arist. *lib.2. de Ani. cap.4. text. 41.* ex eo quòd *ignis accretio in infinitum progreditur, & eo vsque fit, quousque sit combustibile, at eorum omnium quæ natura constant*, id est, viuunt, seu vitam habent, *est finis tam magnitudinis, quàm accretionis, & hæc omnia animæ sunt.* Ex hoc enim signo optimè colligitur, accretionem in igne non esse quasi ex institutione talis naturæ, nec quia per se requiratur ad ignis præexistentis perfectionem, sed veluti ex accidenti consequi ex naturali virtute generandi sibi simile, educendo formam ex materia sibi propinqua. In plantis verò, & aliis, quæ vegetantur, esse ex peculiari perfectione, & ordine talis naturæ, quæ definitam perfectionem, & modum acquirendi illam propriam perfectionem talibus rebus præscripsit. Item ostenditur illo signo accretionem ignis fieri tantùm per appositionem vnius corporis ad aliud, quæ in corporibus eiusdem rationis est quasi accidentaria. Et ideo in quacunque mole, & in quocunque elemento, & misto, si aliud ab intrinseco non obstet, fieri potest. Contrarium verò ostenditur in vegetabilibus, ideo enim certum terminum magnitudinis requirunt ab intrinseco, quia peculiari facultate augentur, quæ finitæ virtutis est; & ideo in modo illo intrinseco accipiendi, vel attrahendi cibum, seu nutrimentum, & elaborandi illud, certum terminum habet.

Idem discrimen declarat Aristot.

19. Est etiam optimum argumentum, quod sumitur ex diuersa dispositione corporis, ignis, v.g. & plantæ: nam ignis totus est homogeneus, & non habet à natura certam figuram, aut partium dispositionem, & consequenter nec determinatam partem, per quam nutriatur, sed iuxta necessitatem, aut applicationem corporum adiacentium ex hac, vel illa parte augetur, & in hanc, vel illam figuram conformatur. At plantæ corporibus organicis constant, & in illis habent distinctas virtutes, & per quandam partem intrinsecum alimentum sumunt. Vt notauit Arist. *lib.2. de partibus animalium, cap.10.* Et deinde illud imperfectè, seu generali quodam modo disponunt: deinde ad reliquas partes per certas vias, & internas motiones trahitur, & ab vnaquaque disponitur modo sibi accommodato, & in certa figura, ac temperamēto. Vnde etiā in sua nutritione proportionem in omnibus partibus seruant, vt in libris de Generatione latiùs ostenditur; ergo signum est modum hunc nutritionis esse longè diuersum.

Declaratur etiā aliter.

20. Et quod in igne declaratū est, in cæteris corporibus inanimis eandem rationē habet. Vnde Arist. *in d. lib.1. Magn. Moral. cap.4.* expresè dixit, *animæ portionē esse, qua alimur, quámque altricē appellamus.* Subditque, *iure ita censeri, nā lapides ali nō posse inuenimus, & proinde non esse dubiū, quin sit ali animatorū, quòd si animatorū, causa est anima.* Loquitur autem ibi de propria nutritione. Vnde quādo inferiùs, & in aliis locis igni videtur nutritionē tribuere, loquitur generali modo de nutritione per solam actionē in proximā materiā, quæ igni specialiter, & quasi per antonomasiā propter maximā eius actiuitatem tribuitur. Et quia dum in his inferioribus locis extra propriā sphærā existit, semper eget pabulo, & aliqua materia, in qua per continuam actionem, & conuersionem in suam substantiam conseruetur; quoniā aliàs facilè à circūstantibus cōtrariis corrūpitur. Nā quòd illa necessitas nō sit

Satis fit Aristoteli adducto in n. 17.

ab intrinseco, facilè ostenditur, tum quia in propria sphæra, vbi distat à contrariis, sine vlla huiusmodi actione conseruatur: tum etiam à priori, quia cùm ex partibus eiusdem rationis, & omnino similibus constet, non potest ab intrinseco habere actionem in seipsam, propter quam extrinseco nutrimento indigeat. Quod secus est in vegetabilibus etiam infimis; vt sunt insensibiles plantæ, quarum cõpositio est ex partibus heterogeneis, inter quas est naturalis actio, & ita ab intrinseco indigent alimento, vt conseruentur, ac proinde illarum nutritio propria, & vitalis est. Ex quo etiam prouenit, vt certam habeant durationis periodum, quam ignis ab intrinseco non habet.

21. *Ad 3. fundam. in n. 9.* Ad tertium respondemus, vitam Dei non consistere in aliqua propria actione distincta à sua substantia, vel potentia, quam intra seipsum semper exerceat: nam hoc est contra simplicitatem, & immutabilitatem Dei. In omni autem viuenti creato, actualis vita in actu distincto, & accidentali consistit. Quapropter nulla creatura quoad hoc participat vitam Dei, vt per solam substantiam suam actu viuat; sicut viuit Deus. *Quo sensu viuentia participent vitam Dei.* In hoc ergo dicuntur aliquæ creaturæ participare vitam Dei, quia sicut Deus ab intrinseco semper est in actu vltimo, & perfecto per seipsum; ita creaturæ aliquæ per se habent posse se constituere in actu secundo, modo tamen minùs perfecto quàm Deus. Nam Deus per seipsum sine actione ad intra, viuentia autem creata efficiendo circa se, in actu vltimo se constituunt. Vt *in Metaphys. disp.* 30. *sect.* 14. latiùs declaraui. Hoc ergo posito, ad argumentum respondemus, etiam purè vegetabilia in hoc participare vitam Dei, quòd aliquo modo per seipsa se constituunt in actu vltimo sibi possibili. Quod satis est, vt sub generalissimo cõceptus analogo viuentis, abstrahente à creato, & increato, & à constitutione in actu vltimo, media efficientia vltimi actus, vel sine illa, etiam plantæ cum Deo comprehendantur. Ad contrariam ergo probationem maioris propositionis respondemus, quòd licèt in Deo non sint alij actus vitales, nostro etiam intelligendi modo, nisi intellectus, & voluntatis; nihilominus in illis includuntur rationes magis, vel minùs communes; seu abstrahibiles, vt secundùm aliquam earum possint vegetabilia cõuenientiam aliquam analogam in ratione viuentium cum Deo habere. Nam in Deo reuera vnus tantùm est gradus vitæ, qui est intelligere, quem solæ naturæ intellectuales participant; & nihilominus etiam bruta animalia participant vitam Dei, quia licèt non participent intelligere Dei, vt intelligere est, saltem participant illud sub abstractiori ratione, vt est cognoscere. Sic ergo vegetabilia, licèt non habeant conuenientiam cum intellectione Dei, etiam sub ratione cognitionis, habent aliam magis abstractam, quæ est constitui per seipsa, seu operari circa se, sumpto, *operari*, latè vt abstrahit ab efficientia, vel esse in actu per essentiam.

22. *Cõcluditur ratio pro anima vegetabilium pro qua à n. 7. disceptatur.* Ex quibus omnibus tandem concludi potest ratio, quæ rem declarat, & quæstionem de nomine tollit. Nam ex dictis est manifestum habere vegetabilia quemdam modum essendi, & operandi altiorem, & perfectiorem modo essendi, & operandi inferiorum corporum tali operatione carentium, quia sunt magis actualia, vt sic dicam, & habent formam minùs materiæ immersam, magísque illi dominantem. Item est euidẽs, secundùm hanc perfectionem habere vegetabilia aliquam conuenientiam substantialem cum ani-

A malibus, & hominibus, quam non habent inferiora corpora cum istis omnibus, quatenus vegetabilia possunt circa se operari propriè, & per se in vltimo actu se constituere. Ergo hic conceptus communis vegetabilibus, & cognoscẽtibus, sicut est vnus, ita & potuit vna voce significari, significatus est autem nomine viuentis, vt constat ex dictis, & ex vsu, iuxta quem ait Aug. lib. 11. de Ciuit. cap. 16. *In iis, quæ quoquo modo sunt, & non sunt, quod Deus est, proponuntur viuentia non viuentibus, & in his, quæ viuunt, præponuntur sentientia non sentientibus, & arboribus animalia.* Sicut ergo nomine viuentis aliquis gradus communis plantis, & animalibus significatur; ita forma constituens viuens in sua communitate sumptum, nomine animæ appellata est; & ita communis eius ratio in tribus animabus inuenitur.

B Quapropter cùm Augustinus *lib. 7. Gen. ad lit. cap. 16.* ait, *in Scriptura per animam viuam significari illam, quæ præter nutritionem habet spontaneum motum*, per antonomasiam intelligendum est; nam ibi nihilominus optimè explicat, quo modo in plantis sit motus ab intrinseco, & vita. Et est etiam exponendus author libri de Spiritu & Anima *cap. 14. & 15.*

CAPVT V.

Quomodo tres animæ inter se ordinentur, vel separabiles inter se sint.

C HOc punctum secundo loco tractandum suprà proposuimus. In quo duæ regulæ statuuntur. 1. Prima est, gradus animæ minus perfectus à magis perfecto separabilis est; ita docet Arist. d. lib. 2. de An. cap. 1. & sequentib. & alibi sæpe, & iam est sine controuersia receptum. *1. Regula. Gradus vitæ imperfectior dari potest sine perfectiori. Id ostenditur de vegetãte, respectu sentientis, ex Aug. & Arist.* Nam primò, quòd anima vegetatiua separetur à sensitiua, & à fortiori à rationali, in plantis notum est: vt docet Arist. *d. lib. 1. de Plantis*, & aliis locis citatis, & *lib. 5. de Generat. animal. cap. 1.* vbi ait, animalia cùm dormiunt, vita plantæ viuere; at è conuerso plantas nõ esse somni capaces, quia expergisci non possunt, nec sentire. Vnde August. Serm. 27. de verb. Apost. *Nobis*, ait, *viuere cum arboribus, & frutetis commune est. Nam vitis viuit cùm

D viret, arescit cùm moritur; sed vita ista non habet sensum.* Et *lib. 2. de Mor. Manich. cap. 17.* irridet Manichæos, qui sensum, & rationem arboribus tribuebant. Idem lib. de Hæresi. *cap. 46.* & lib. de vera relig. cap. 55. *Non sit*, inquit, *nobis cultus illius vitæ, quæ dicuntur arbores viuere, quoniam nullus sensus in illa est.* Et libro de Quantitate animæ, *cap. 33.* contrariam sententiam vocat, *Impietatem rusticam, & errorem sacrilegum, magis ligneam opinionem, quàm sint ipsæ arbores, quibus patrocinium præbet.* Et quidem meritò, quia, vt docet sufficienter experientia, nullum signum sensus, aut cognitionis in arboribus, vel plantis reperitur. Nec enim organa sensum habent, nec si pungantur, signum doloris exhibent; sicut animalia etiam imperfectissima ostendere solent.

E Ratio verò est, quia plantarum corpora nimis terrestria & densa, ac proinde ad sentiendum inepta. *Ostenditur etiã ratione.* Nam omnia organa sensuum, etiam tactus, subtilius corpus, magísque attemperatum requirunt; quia etiam sensitiua cognitio cum abstractione aliqua, & perfectiori modo quàm per alterationem merè materialem fit.

2. *Deinde ostẽditur de sẽtiẽte, respectu rationalis contra duplicẽ errorem.* Deinde non minùs certum est animam sensitiuam à rationali separari, quod non negant, nisi qui vel censent omnia bruta habere rationalem animam,

1. Error bruta pollere ratione, Pythagor. Origen. &c.

animam, vel qui (in aliud extremum declinantes) negarunt bruta sentire. Primus fuit error Pythagoræ, & aliorum, qui putarunt animas omniū animalium ante corpora extitisse, ac subinde esse rationis capaces, & postea vniri corporibus tam brutorum, quàm hominum, quando generantur, vel prout sors fert, vel ex aliqua prouidentia authoris naturæ. In quem errorem Origenes, & aliqui hæretici inducti sunt, contra quos infrà tractando de creatione Animæ rationalis disputabimus.

Exploditur ex Scriptu.

Omisso tamen hoc puncto de existentia humanarum animarum ante corpora, quod ad præsens spectat, vanum planè, & ab omni ratione alienum est, fingere in brutis rationis vsum; alioqui non specie, sed tantùm accidentali differentia, seu tamquam magis, vel minùs perfectum in eadem specie ab homine distinguerentur: quod nemo dicere potest, nisi qui *iumentis insipientibus factus sit similis*, vel *sicut equus, & mulus, in quibus non est intellectus*, vt Scriptura pronuntiat. Sed & Aristoteles 7. *Politic. cap. 13. in fine*, solum hominem rationem habere disertè scribit.

Item à posteriori & consulatur author disp. 1. metaph. sect. 6. à n. 18.

Item in brutis non sunt signa, vel effectus, qui rationis vsum ostendant. Vnde nec propriam locutionem habent, nec libertatem in operando; sed naturali instinctu ducuntur. Et ideo, quæ vnius speciei sunt, eodem ferè modo operantur. Vnde constat, quòd licet in aliquibus quædam vestigia, vel apparentia signa discursus appareant, non in ipsis rationis vsum, sed in authore naturæ summam intelligentiam, & sapientiam ostendunt.

Aristotelici apud Conimbr. 2. physic. c. 9. q. 2. a. 2. ad finem.

Nam opus naturæ est opus intelligentiæ: vt Aristotelæi celebrant, & omnes illi effectus, vel signa non excedunt necessarium modum operandi ex instinctu naturæ. Et eadem ratione licèt aliqua bruta sint aliquo modo disciplinabilia, id non excedit gradum sensitiuum, quia per memoriam, accedente naturali instinctu potest sufficienter fieri.

Denique ab absurdo.

Denique ex contraria positione plures alij errores in fide sequuntur. Nam sequitur, vel animas humanas esse mortales, vel animas brutorum etiam esse immortales, & consequenter esse capaces felicitatis, & miseriæ, & boni, ac mali, & alia, quæ circa transmigrationem animarum afferri solent.

3.

2. Error brutanō pollere anima sensitiua, eiusque fund.

Secundum errorem, quòd in brutis non sit vera anima sensitiua, nostra etiam ætate aliqui docuerunt: arbitrati enim sunt opera sensuum non esse materialia, nec fieri, aut esse subiectiue in organo corporeo, sed in ipsamet anima. Vnde colligebāt animam sensitiuam, vt sic, esse subsistentem, ac proinde spiritualem, & immortalem, & consequenter, etiam esse rationalem. Ne igitur brutis concederent rationalem animam, etiā sensitiuam illis negabant. Verumtamen sententia est intolerabilis, & grande paradoxum; & quod ad Theologiam attinet, repugnat Scripturæ dicenti, *Cognouit bos possessorem suum, & asinus præsepe domini sui*; & sexcenta similia, quæ referre superuacaneum est.

Repugnat Scripturæ Isa. 1.

Quod autem ad Philosophiam pertinet, sententia illa est sensui manifestè contraria.

Item sensui & experientiæ.

Quia in brutis videmus esse organa sensuum, tam externorum, quæ oculis patent, quàm internorum, vt per incisionem, seu anatomiam ostenditur. Illa autem organa non sunt frustrà data à natura, sed propter sensuum facultates, & operationes. Item experimur, hæc animalia moueri ab appetitu media cognitione, & in suo motu interdum visu, interdum auditu, aliquando olfactu, vel excitari, vel dirigi. Denique ex multis effectibus cognoscimus habere memoriam, & per eam vel timore, vel amore moueri, vel aliquid de nouo discere. Vt, v.g. viam, vel locum, vel benefactorem, vel dominum, vel cantilenam, vel verborum sonum, & quasi sermonem. Denique ferè non minora signa sentiendi in his brutis conspicimus, quàm in hominibus infantibus; vel perpetuò amentibus, qui ratione vti non possunt. Est ergo naturaliter euidens in his brutis animam sentientem à rationali separari.

Confutatur tandem ratione.

Et ratio reddi potest; quia cùm sint diuersi ordinis, & gradus sentiendi sit imperfectior, facilè fieri potuit, vt multæ rerum species illum attingerent, & ad perfectiorem non transcenderent. Vnde, vt Patres notant, in ipsa rerum creatione hanc differentiam Deus ostendit. Nam animalia bruta generali quodam modo, sicut res cæteras creauit, hominem verò speciali modo, ac honore fabricatus est; & rationalem animam illi inspirauit. Ideoque de illo solo dixit, *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram.*

Ad fundamentū erroris.

Nec est verum operationem sensus esse immaterialem, aut recipi in sola anima; & non potiùs in organo corporeo, & quanto. De qua re postea ex professo dicendum est.

4.

2. Regula bipartita: quod è contra gradus perfectior non est sine imperf. Prior pars regulæ ex Arist. & experien.

Secunda regula est, animam perfectioris gradus semper supponere inferiorem, vel inferiores gradus; ita vt nec rationalis à sensitiuo, nec sensitiuus à vegetatiuo separetur. Hanc tradit Aristoteles in citatis locis, & est communiter recepta, & per experientiam nota. Nam gradus rationalis animæ in solo homine inuenitur, in quo à gradu animæ sensitiuæ non separatur, vt est notum experientia. Ergo nunquam separatur rationalis gradus animæ à sensitiuo.

Obiectio.

Dices priorem propositionem exclusiuam solum habere locum in anima, quæ est actus corporis mortalis: in immortali autem corpore posse inueniri rationalem gradum sine sensitiuo.

Fulcitur ex Arist.

Vnde Arist. quasi hoc præuidens doctrinam hanc ad mortalia viuentia limitauit, indicans, vel in intelligentiis, vel in cælis animam rationalem sine sensitiua inueniri, vt patet ex *lib. 2. de Anima, cap. 2. text. 15.* vbi sic dicit, *Sed hæc quidem vis*, (id est, vegetatiua) *à cæteris seiungi, separarique potest, cætera autem in ipsis mortalibus ab ista nequeunt separari.* Et clariùs cap. 3. text. 32. *Quibus mortalium inest ratio, his sunt continuò, & cætera cuncta.*

5.

Soluitur obiectio quoad gradus animarum.

Respondemus autem, aliud esse loqui de gradibus propriarum animarum; aliud verò de gradibus viuentium absolutè. Hìc priori modo loquimur; & sic nulla esse potest rationalis anima, quæ non sit actus corporis sentientis, seu apti ad opera sensuum. Quia non potest talis anima corpori vniri, vt forma, nisi, vt per illud propriam intellectualem cognitionem aliquo modo accipiat; non potest autem corpus intellectuali cognitioni deseruire, nisi mediis sensibus; & ideo non potest esse actus corporis, quod vitam sensibilem non participet; quem discursum habet D. Thomas 1. *p. q. 51.* & alibi, & *in lib. 1. de Angelis, cap. 6.* illum latiùs explicuimus. Et ex eodem vlteriùs concluditur veram animam rationalem semper esse actum corporis natura sua mortalis, quia illud solum capax est organi sensuum, vt infrà videbimus. Quapropter de propria anima loquendo, limitatio de corpore mortali non erat necessaria, cùm nulla sit vera anima rationalis corporis immortalis; quia nec corpora cælestia sunt verè animata, vt nunc supponimus, nec intelligentiæ immortales habent corpora sibi substantialiter vnita,

A vt in principio tractatus de Angelis ostensum est; nec anima humana est in aliquo statu actus corporis natura sua immortalis: ideoque simpliciter, & sine limitatione verum est, nullam esse rationalem animam reipsa separabilem à sensitiua, & vegetatiua, nec dari viuens rationale, quod non sit sensitiuum, & vegetabile. Si verò loquamur de viuentibus absolutè, vt abstrahunt à viuentibus simplicibus, vel compositis, seu ab habentibus vitam per animam, vel per suam integram substantiam; sic verum est posse dari viuens intellectuale à sensu, & nutritione separatum. Et fortasse in hoc sensu Aristoteles limitationem adhibuit, quia huiusmodi viuens non est nisi immortale, vel fortè illam posuit limitationem, vt intelligentias motrices cælorum excluderet; non B quia necessaria esset exceptio, cùm illæ non sint veræ animæ, nec sint rationales, eo modo quo humanæ animæ, sed quia voluit ab illa disputatione abstrahere, & modum animationis cælorum non examinare, vt suprà tactum est.

Admittitur quoad gradus viuentium.

Satisfit locis Aristotelis in eadem obiectione.

6. Et hinc facilè ostendi potest alia pars huius regulæ, nimirum, gradum sensitiuum non posse à gradu vegetabilium ita in re separari, vt viuens sentiens, & non se nutriens inueniri possit. Quod etiam tradit Aristoteles in citatis locis, quamquam in priori loco *cap. 2. lib. 2. de Ani.* videatur eandem limitationem hîc adiungere, scilicet, vt de viuentibus mortalibus intelligatur, innuens, posse esse viuentia, quæ in corporibus immortalibus sentiant, & non nutriantur. Sed alienum C planè hoc est à doctrina Philosophi, cùm ipse infrà ex professo ostendat, non posse organa sensuum esse, nisi in corpore mixto ex elementis, ac subinde natura sua mortali. Illa ergo non est limitatio, sed declaratio, vel potiùs probatio huius partis. Ideo enim gradus sensitiuus necessariò vegetatiuum supponit, quia non potest inueniri, nisi in corpore corruptibili, vtpote misto ex elementis, & temperamento primarum qualitatum. Imò necessariò esse debet in corpore, quasi ab intrinseco mortali, quia oportet esse organicum, & partium dissimilarium, quæ ad sensus recipiendos, & eorum actus exercendos aptæ, ac cum debita varietate dispositæ sint. Ex hac verò par- D tium organicarum compositione intrinseca mortalitas corporis nascitur, & ideo ad conseruandũ huiusmodi corpus diuturno tempore nutritio, ac vegetatio necessaria est. Et præterea vis sentiendi per spiritus communicatur, qui spiritus propter suam subtilitatem, & frequentem agitationem facilè euanescunt, & ideo ad eorum restaurationem virtus nutriens necessaria est. Et ideo animam sensitiuam coniunctam esse vegetanti necessarium est, quia sine illius ministerio, nec conseruari, nec operari in corpore, & per corpus potest.

Posterior pars regulæ ostenditur.

7. Vnde colligi potest generalis ratio vtriusque regulæ, quoad vtramque partem eius, quoniam infimus gradus comparatur ad medium, & hic ad E supremum, tamquam genus ad differentiam altioris ordinis, vel gradus contrahibilis ad contrahentem, & tamquam imperfectum ad perfectum; genus autem inueniri potest sine differentia eleuante illud ad perfectiorem ordinem; non tamen è contrario: & natura ab imperfectis ad perfectiora sensim progreditur; & ideo inferior gradus separari potest à medio, & medius à supremo; non tamen è contrario. Nec in his assertionibus difficultas alicuius momenti occurrit.

Cõcluditur generalis ratio pro vtraque regula.

CAPVT VI.

Distinguantúrne tres animæ realiter, vel essentialiter.

1. TErtio loco tractare, ac explicare promisimus *in cap. 4. num. 3.* quanta sit distinctio inter hæc membra, & simul de reali, ac essentiali distinctione quæstionem proponimus; quia vnius cognitio ab altera pendet. Ad vtramque verò exponendum varios sensus illorum trium membrorum, & plures comparationes, quæ inter illas animas fieri possunt, distinguere oportet. Possunt enim conferri, vel prout in subiectis distinctis, & diuersorum graduum inueniuntur; vel prout in eodem composito, seu viuente vniuntur. Vt, v.g. si comparemus animam, arboris, equi, & hominis, vel in eodem homine animam, quæ est principium vegetandi, sentiendi, & ratiocinandi; vel in equo animam nutrientem, & sentientem. Veruntamen prior sensus nullam habet quæstionem. Nam per se notum est tres animas in eo sensu acceptas esse realiter, & substantialiter distinctas, cùm componant supposita realiter distincta, & illis distinctos effectus formales conferant, scilicet, esse plantæ, equi, & hominis. Hæc autem distinctio vt realis tantùm est, valde materialis est: nam etiam inter duas animas humanas, & inter qualcumque solo numero distinctas reperitur. Quæstio ergo præcipua, & grauis est de his animabus, quando gradus earum in eadem natura, vel supposito, aut composito coniunguntur. Estque celebris hæc quæstio in homine, an in eo principium vegetandi, sentiendi, & ratiocinandi sint tres animæ realiter distinctæ? Quæ habet specialem difficultatem in anima rationali; & ideo meliùs tractabitur inferiùs post explicatam illius animæ specificam essentiam, & substantiam. Hîc verò pauca dicemus de distinctione inter animam vegetantem, & sentientem, quando in vna natura copulantur, in quo sensu habet locum quæstio in brutis. Ex his verò, quæ de illis dicemus, parabitur via ad ea, quæ de anima rationali dicenda sunt.

Varij sensus præsentis quæstionis aperiuntur.

Sensus propriè in hoc cap. tractandus.

2. Incipiendo ergo à distinctione essentiali separanda sunt certa ab incertis. Primò clarum est, in purè vegetabilibus viuentibus sola vita plantarum, dari posse animas essentialiter diuersas in arboribus specie diuersis; in his autem, quæ sunt eiusdem speciei, animas non esse essentialiter diuersas, sed solo numero distingui. Quia diuersitas specifica inter composita à formis essentialiter diuersis nascitur; & è contrario si composita non specie; sed solo numero differunt, non possunt animæ maiori differentia distingui.

Quoad distinctionem essentialem assertio.

3. Secundò receptum est ferè apud omnes (paucissimis exceptis) animam, quæ constituit ficulneam, v. g. in generali ratione viuentis, seu vegetabilis, aut plantæ, vel arboris; & quæ constituit illam in esse ficulneæ non esse plures, vel duas realiter distinctas, sed esse vnam, & eandem habentem plures differentias essentiales ratione distinctas secundùm conuenientias, vel dissimilitudines, quas cũ aliis rebus eiusdẽ generis habet. Quæ differẽtiæ inter se dici possunt essentialiter distinctæ, nõ re, sed ratione; nec distinctæ, vt omnino oppositæ, sed vt inter se subordinatæ tãquã potentia, & actus, seu tãquã determinabile &

2. Assert.

& determinans secundùm rationē; ita enim composita inter se comparantur, & cum proportione eadem est ratio de animabus, seu formis, per quas ipsa composita physicè constituuntur.

4. *Vtraque assertio verificatur etiam in formis nō viuen.*

Quod à simili declarari potest in formis corporum non viuentium, quæ intra eundem gradum inanimatorum, non ascendendo ad perfectiorem gradum viuentium, talia composita cum conuenientia generica, & differentia specifica inter se constituunt: vt, v. g. formæ ignis, & aquæ, quibus in genere elementi, & in specie talis, vel talis elementi constituuntur, sunt inter se essentialiter distinctæ secundùm speciem, licèt in ratione generica essentialiter conueniant: in vnoquoque verò elemento illorum vna realiter forma est, per quam, & in esse elementi, & in esse talis elementi physicè constituitur. Nec aliud cogitari potest, nisi fingendo tot formas physicas, & realiter distinctas in compositis physicis multiplicari, quot prædicata generica, & specifica nos in eis nostris conceptibus distinguimus.

Improbatur. 1. Hæc autem cogitatio vana est, & improbabilis. Tum quia aliàs infinitas formas realiter multiplicare necessarium esset, quia nos in infinitum possumus talia prædicata multiplicare, & innumeris modis rerum similitudines, & dissimilitudines distinguere, & inter se ordinare solemus. *Secundò.* Tum etiam, quia in ipsismet formis, & substantiis simplicibus illas rationes, & genericas, & specificas distinguimus. *Tertiò.* Tū denique, quia ineptissimū est transferre ad res ipsas distinctionem, & modo nostro concipiendi fabricatam, & in sola maiori, vel minori similitudine earundem rerum fundatam. De qua re scripsi latiùs *in Metaph. disp.* 13. *sect.* 3. præsertim *a num.* 12. *& disp.* 15. *sect.* 10. *n.* 5. *& sequentib.* vbi obiectionibus, quæ fieri solent, respondi.

5. *3. Assertio.*

Tertiò tamquam notum ponimus, animas vegetatiuas animalium, si inter se conferantur, cum eadem proportione distingui, vel non distingui essentialiter. Dicendum est ergo in animalibus eiusdem speciei, non esse differentiam essentialem, sed tantùm numericam inter animas vegetabiles, sicut est etiam inter animas sensitiuas; quia eandem conuenientiam in facultatibus, & actionibus partis vegetantis, quàm sentientis habent; vt experientia docet. *Eius ratio.* Et ratio est, quia in eis anima vegetatiua subordinatur sensitiuæ, & illi ministrat; cùm ergo sensitiuæ animæ tantùm numero differant, idem dicendum est de vegetatiuis, prout in illis sunt, vnde è conuerso, propter eandem rationem & experientiam, in animalibus diuersæ speciei etiam animæ vegetantes essentialiter distinguuntur, est enim eadem proportio: quomodo autem fiat hæc distinctio, & in quo consistat, statim dicetur. Idémque cum proportione de hominibus iudicandum est: nam sicut habent animas rationales, solo numero inter se distinctas; ita etiam vegetatiuas, vel sensitiuas; quod secus est respectu aliorum viuentium, vt postea dicemus. Vnde tandem concluditur, animam vegetatiuam plantæ, & animalis habere inter se essentialem diuersitatem: nam in eo etiam gradu magis differunt, quàm duæ plantæ specie diuersæ inter se. Idémque ex diuerso modo nutritionis augmenti, & generationis animalium, & plantarum, & diuersis facultatibus, & organis naturalibus, quæ ad huiusmodi actiones habent, manifestè colligitur.

6. *Dubium de [illegible]*

Solùm ergo relinquitur dubium, quæ sit differentia illa, per quam essentialiter differt forma vegetatiua animalis, a forma vegetatiua plantæ, an

A sit aliqua particularis, seu magis determinata intra eundem gradū vegetatiuum, sicut distinguuntur inter se duæ animæ duarum arborum specie diuersarum, vel distinctio sit per differentiam alterius ordinis, & rationis: videtur enim primùm esse dicendum; quia actus, & potentia debent esse proportionata, ac subinde eiusdem rationis esse debent: sed duæ animæ vegetatiuæ, equi, & oliuæ, conueniunt in eodem genere animæ vegetabilis; ergo etiam differre debent per differentias eiusdē ordinis, & gradus, vt illi generi coaptari, & proportionari possint. Deinde potest physicè hoc ostēdi, quia planta, & animal non solùm differūt in sensibus, quæ est veluti priuatiua differentia: nā animal habet sensus, quibus planta caret; sed etiā positiuè differunt in facultatibus naturalibus

diuidētibus immediatè gradū aliquē viuentis, an sint perfectioris ordinis.

Arguitur pro parte neg.

Primò.

Secundò.

B partis vegetatiuæ, quia in vtroque inueniuntur conuenientes inter se in genere facultatum vegetabilium, & differentes intra eundem gradum in modo, & substantia actionum ad illum gradum pertinentium.

7. *Resoluitur affirmatiuè & statuitur 4. assert.*

Nihilominus dicendum est, animā vegetandi, quæ est in equo, non differre essentialiter ab ea quæ est in arbore. v. g. oliua per differentiam specificam intra gradum vegetabilem contentā determinantem, & contrahentem genus animæ vegetabilis, prout conuenit equo ad talem animam vegetabilem, sed hanc determinationem in equo determinatè fieri per differentiam altioris ordinis, seu gradus, vtique sensitiui. Probatur, quia vel

Probatio per dilemma.

C illa differentia veluti contrahens genus vegetabilis animæ in equo esset differentia specifica, & vltima intra eundem gradum contenta, vel esset differentia subalterna, amplius determinabilis: neutra cogitari potest; ergo nulla fingi potest talis differentia. Consequentia est clara ex sufficiēti partium enumeratione facta in maiori propositione. Minor autem quoad priorem partem probatur, quia si illa differentia esset specifica, & vltima; per illam constitueretur anima vegetatiua equi in quadam specie vltima animæ vegetabilis, non transcendentis gradum plantæ, seu formæ constituentis quoddā indiuiduum viuens specifica vita plantæ. Consequens autē est absurdum, & impossibile; ergo talis contractio, ac differentia impossibilis est. Probatur minor, quia indiuiduū

Prior pars dilemmatis.

D sic constitutum, non esset tātùm indiuiduum generis, sed esset eiusdem speciei vltimæ: nam per formam indiuiduam eiusdem speciei vltimæ cōstitutū esset; ergo non posset simul esse indiuiduū alterius speciei substantialis, quod est contra hypothesim. Nam tractamus de equo, in quo animā, quæ in illo est principium vegetandi, consideramus. Illa ergo non potest esse talis, quæ excludat constitutionem eiusdem indiuidui in specie animalis, esset autem talis, si priùs esset anima constituta in aliqua specie vltima viuentis intra gradum vegetabilem præcisè sumptum.

Altera verò pars minoris priùs subsumptæ, scilicet, quòd illa differentia non possit esse subalterna, & intra gradum vegetabilem contenta, probatur; quia si illa differentia non est vltima, erit communis aliis; vel ergo est communis aliis plantis, seu viuentibus intra solum gradum vegetabilium contentis, & hoc dici non potest, quia infra gradum vegetabilem, vt sic, nulla est differentia communis animæ equi, & quibusdā formis plantarum magis, quàm aliis: vel si omnibus communis est, profectò non est differentia distincta à communi differentia animæ vegetatiuæ, nec magis limitata, aut determinata, quàm illa. Concludimus ergo genus animæ vegetabilis, prout est

7. [illegible]

in animalibus immediatè contrahi per differentiam eleuantem illum ad genus sensitiuum: ac proinde quamcumque particularem animam vegetabilem, quæ in animalibus consideretur, vt distincta essentialiter ab anima plantæ, immediatè ab illa distingui per differentiam eleuantem genus vegetabile ad gradum sensitiuum. Quia in animali non est medium inter viuens, & animal; seu inter vegetabile, & sensitiuum, nec in equo est tale vegetabile, nisi quia sensitiuum est; nulla enim differentia media inter illa duo in equo potest cogitari.

9. *Ad 1. in n. 6.* Nec obstant rationes dubitandi suprà positæ. Ad primam enim dicitur, inter vegetabile, & sensitiuum sufficientem proportionem inueniri, vt inter se tamquam determinabile, & determinans, seu tamquam potentia, & actus metaphysici comparentur. Quia, & vegetabile ministrat sensitiuo, & per illud eleuatur, & perficitur. *Ad 2. ibid.* Ad secundum verò non desunt, qui negant facultates sequentes gradum genericum esse specie diuersas in speciebus eiusdem generis, vel eiusdem, vel diuersi gradus. Sic enim aliqui putant, sensus, v.g. visum, esse eiusdem speciei in omnibus animalibus, etiam homines comprehendendo; qui fortè idem dicerent de facultatibus naturalibus partis vegetabilis, nimirum, esse eiusdem speciei in omnibus plantis, & animalibus; sed hoc incredibile est, & de sensibus id attingemus inferiùs. De inferioribus verò facultatibus, videtur id manifestè colligi ex actionibus talium facultatum, & ex organis earum, ac dispositionibus, quas in illis requirunt, & ex substantiis, vel intermediis, vt sic dicam, vel quas in fine producunt: vt sunt sanguis, spiritus, caro, &c. Concessa ergo illa distinctione inter facultates vegetatiuæ partis animalis, vel plantæ, respondeo, illam maiorem perfectionem, quam in animali habent, ex coniunctione ad gradum sentientem prouenire; quia non est in illis alia differentia media, vnde proueniat; sicut ostensum est. Et ex fine, seu effectu talium facultatum ostendi potest. Nam totum nutriendi, & vegetandi officium præstant accommodatum muneri sentiendi; signum ergo est facultates illas ita manare ab anima vegetatiua, vt simul manent ab illa, vt eleuata ad talem animam per coniunctionem ad gradum sensitiuum.

10. *Quoad distinctionem realem 5. assertio in ordine.* Atque ex resolutione huius dubitationis circa distinctionem essentialem, expeditur facilè altera de distinctione reali. Dicendum est enim in bruto animali non esse duas animas realiter distinctas, per quas in esse viuentis, seu vegetabilis, & in esse animalis constituitur. Quæ assertio communissima est, & hoc tempore ab omnibus recepta. Omitto verò authores, quia in locis citandis Metaphysicæ illos allegaui; & infrà tractando de anima rationali aliquos referam. *Probatur 1.* Probatur ergo dicta resolutio, primò, quia planta non constituitur in gradu corporis misti, & vegetabilis per duas formas realiter distinctas; ergo nec brutum constituitur in gradu viuentis, seu vegetabilis, & sensibilis per duas animas realiter distinctas. Antecedēs probatū est latè in Metaphys. *disp. 13. sect. 3. & disp. 15. sect. 10. à n. 8.* Consequentia verò probatur ex similitudine rationis, ac proportionis: nam sicut se habet gradus sensitiuus ad vegetatiuum, ita se habet vegetatiuum ad gradum corporis misti communis inanimatis. *Probatur 2.* Secundum argumentum simile est, quia in equo non sunt duæ animę, quibus in esse animalis, & in esse equi constituitur. Antecedens receptum est communiter, & consequentia tenet à paritate rationis. Nam licèt sensitiuum addat nouum gradum supra animal, hoc non obstat; quia semper illi duo gradus comparantur, vt genericus, & specificus.

11. *Probatur 3. à priori.* Vnde à priori argumentor tertiò ex discursu facto. Quia anima vegetatiua in equo non est in reipsa, quasi separata ab omni determinatione, seu specificatione generalis gradus vegetatiui; ita vt sit quasi indiuiduum generis, in reipsa existens separatum ab omni specie, id enim repugnat; quia abstractio generis ab speciebus, non est realis, sed rationis, multo magis, quàm sit abstractio speciei ab indiuiduis. Vegetatiuum autem est genus, & valde generale, ac abstractum. Ergo impossibile est esse in reipsa aliquam animam vegetatiuam in solo illo genere constitutam. Est ergo anima vegetatiua equi determinata in re ad aliquem modum vegetatiui; ergo talis determinatio non est per aliam animam in reipsa distinctam, quia vna anima non est actus physicus, ac realis alterius animæ, vt est per se notum: est ergo illa determinatio per differentiam sola ratione distinctam. At verò illa contractio non est per differentiam contentam sub gradu vegetatiuo, vt discursu præcedenti ostēsum est; ergo est per differentiam gradus sensitiui; ergo in re vna, & eadem forma est, qua equus est viuens, & animal, licèt secundùm rationem genericam, qua viuens constituit, concipiatur, vt vegetatiua tantùm; & sub ratione minùs abstracta, & specifica respectu prioris, vt anima sensitiua apprehendatur. *Confirm.* Et confirmatur, quia aliàs si anima vegetatiua, vt præcisa à gradu sensitiuo, esset forma specifica in aliqua specie vltima, compositum ex illa, & materia esset substantia completa in aliqua specie vltima substantiæ, & sic nō esset per vlteriorem formam substantialem determinabilis, seu actuabilis; repugnat ergo in eodem animali duos illos substantiales gradus esse ab animabus realiter distinctis; de qua re in allegatis Metaphysicæ locis plura videri possunt.

12. *Proxima assertio procedit etiam in homine.* Et ex his cum proportione concluditur, etiam in homine animam constituentem ipsum in esse vegetabilis, & animalis non esse duas formas inter se realiter distinctas, sed vnam, & eandem animam. De qua, eadem proportione, concludi potest nō esse in homine distinctam à rationali. Hoc autem in homine habet specialem difficultatem propter immaterialitatem animæ rationalis. Et ideo prius quàm illa tractetur, & expediatur, naturam, & substantiam rationalis animæ, eiúsque informationem explicare necessarium est; ideoque, vt dixi, illam nūc omittimus. Et consequenter de aliis duabus animabus vegetatiua, & sensitiua inter se collatis, nouam hîc difficultatem mouere necessarium non est; tum quia nulla occurrit alicuius momenti: tum etiam, quia soluendo difficultates circa animam rationalem à fortiori aliæ expedientur.

13. *Sitne diuisio animæ in membra re, an ratione distincta. Quomodo sit in distincta re.* Solùm superest in hoc puncto explicandum, quo modo anima in communi in tres animas distinguatur, cùm sæpe illæ reuera non sint tres animæ, sed interdum ita coincidant, vt duæ illarum, vel omnes tres in vnam simplicem vniantur. Ad hoc ergo declarandum, aduertere oportet, illa tria membra duobus modis accipi posse. Primò vt in re ipsa existunt cum separatione reali, & suppositali, vt sic dicam, vnius gradus ab alio. In quo sensu anima vegetatiua dicitur illa, quæ tantùm vegetatiua est, id est, quæ secundùm suā vltimā differentiam intra gradū vegetabiliū continetur, & limitatur. Sēsitiua verò, quæ ad gradū sensitiuum

sitiuu ascendit, & vltrà non progreditur, sed intra illum vltimam speciem habet; rationalis verò, quæ in viuēte corporeo principiū est intelligēdi, esto sit etiam principium aliarum actionum. Et in hoc sensu tria illa membra semper realiter distinguuntur, & essentialiter etiam secundùm species vltimas; vt ex discursu proximè facto satis notum est.

14. *Quomodo in distincta ratione.* Secundò possunt illa membra sumi secundùm præcisas, & abstractas rationes communes principij vegetandi, sentiendi, & ratiocinandi, ita vt vegetatiua præcisè sumatur secundùm genericam rationem principij vegetandi, abstrahendo ab omni determinatione, seu differentia contrahente illam genericam rationem, siue intra illum gradum, siue vltra illum. Et similiter anima sensitiua cum proportione cum eadem abstractione sumenda est; rationalis verò ex se solùm dicit specificam rationem communem. In hoc ergo sensu illæ tres animæ non distinguuntur, vt tres formæ physicæ distinctæ, sed vt tria prædicata subordinata, quasi in linea prædicamentali, sicut distinguuntur, viuens, animal, & homo: nam cum eadem proportione distingui possunt prædicata generica, & specifica in formis, sicut in compositis, quæ per illas constituuntur. Et sub hac ratione non est inconueniens, quòd plura ex illis membris in vnum conueniant, quia vt sic non necessariò distinguuntur re, sed ratione tantùm; vt in generibus, & speciebus subordinatis manifestum est, & in capite octauo magis explicabitur.

CAPVT VII.

Cur tres tantùm animæ distinguantur, cùm numerentur quatuor viuentium gradus, & quinque potentiarum genera.

1. *Ratio dubitandi bifida.* IN hoc capite explicandum est, quod in quarto capite *num.*3. quarto loco posuimus, scilicet, an prædicta diuisio sufficiens sit. Et ratio dubitandi esse potest, quia gradus non distinguuntur à nobis, nisi per operationes, & facultates; quia illos non in se, neque per causas cognoscimus, sed à posteriori per effectus inuestigamus, *1. Pars.* & sic animæ potentiæ distinguuntur quinque ab Aristotele, scilicet vegetatiua, sensitiua, intellectiua, appetitiua, & potentia motiua; & modi operationum distinguuntur saltem quatuor. Ergo quinque, vel saltem quatuor animæ sunt distinguendæ. Et hoc posterius de quatuor modis *2. Pars ex Arist.* operationum, confirmat Arist. *lib.2.de Ani.cap.2.* Vbi in posteriori animæ definitione quatuor membra ponit, dicens, *Animam esse principium eorum quæ his definiuntur, vegetatiuo, sensitiuo, intellectiuo, etiam motu.* Ergo addendum fuisset in diuisione quartum membrum, scilicet, anima loco motiua. Probatur consequentia, quia etiam illa est actus corporis physici organici, & principium specialis operationis vitalis, vtique motus progressiui, qui viuentium proprius est, & non minus distinguitur ab aliis tribus animabus, quàm ipsæ inter se distinguantur Nam sicut anima vegetatiua separabilis est à sensitiua, & non è contra; ita anima sensitiua secundum ipsum Aristotelem est separabilis à loco motiua, & non è contrario, & loco motiua separabilis est à rationali, & non è conuerso; ergo eadem ratio est distinguendi animam loco motiuam à cæteris, & constituendi illam inter sensitiuam, & rationa-

A lem, quæ est distinguendi cæteras inter se. Et confirmatur, quia, vt diximus, eadem est ratio de toto, & de parte, seu de concreto, & abstracto, seruata porportione. Sed Aristoteles distinxit quatuor gradus viuentium; ergo eadem ratione distinguere debuit quatuor species animarum. *Confirm.*

2. *Altera ratio dubitādi.* Imò hinc vlteriùs sequitur plures quàm quatuor animas esse distinguendas; quia vt duæ species animarum distinguantur, satis est vt ita inter se comparentur, quòd vna sit ab alia separabilis, & non è contrario; sicut vegetatiua separatur à sensitiua, & non è conuerso: at verò intra latitudinem animæ sensitiuæ, possunt plura membra eodem modo distingui. Nam in pri-

B mis quædam est anima, quæ solum est principium tangendi, seu sensus tactus, & separatur ab aliis sensibus, licèt è contrario anima sensitiua simpliciter non sit separabilis ab anima tactiua, vt sic dicam. Vnde Philopon. *lib.2.cap.2.de Anima*, distinguit gradum viuentium medium inter plantas, & animalia, quem vocat plantanimal, quia nec est tantùm planta, cùm participet sensum tactus, nec simpliciter animal, cùm non participet absolutè gradum sensitiuum. Et quidquid sit de modo loquendi, illa anima tactiua separabilis est à sensitiua perfecta, licèt non è contrario; ergo eadem ratione constituet peculiarem animæ speciem. Vltra has verò animas addi potest anima concupiscens: nam hæc etiam est di-

C stincta animæ vis, quæ à quibusdam aliarum separabilis est; licèt non ab omnibus. Imò Plato *in Timæo* illam diuisit in irascibilem, & concupiscibilem; quibus addidit solam rationalem, & ita modo alio longè diuerso trimembrem animarum diuisionem tradidit, quem in hoc alij multi postea imitati sunt.

3. *Resolutio. Probatur authoritate.* Nihilominus constans est omnium Philosophorum sententia tres tantùm esse animarum gradus, prout in illa diuisione numerantur. Ita enim sentit Arist. *in lib.2. de Anim.* vbi omnes expositores consentiunt. Tradit etiam optimè D. Aug. *lib. de Quantitate animæ, cap.*33. vbi licèt septem gradus vitæ distinguat; nihilominus tres tantùm primi ad distinctionem animarum, &

D ad naturalem philosophiam pertinent: nam reliqui ad moralem, vel ad supranaturalem statum viæ, aut patriæ spectant; & ita non mutant, nec multiplicant animarum species, sed varias perfectiones, & ornamenta eiusdem rationalis animæ continent. Docuit etiam diuisionem illam D.Thomas 1.*part.quæst.*78. *art.*1. vbi sufficientiam illius diuisionis ex operationibus colligit in hunc ferè modum. Quia in hoc distinguitur gradus animæ in genere ab aliis formis inanimatorum, quod est principium intrinsecum operationis viuentis in seipsam, & ad suam perfectionem per se operantis, quem modum operandi inanimata non habent, vt suprà ostensum est. At ve- *Et D.Thom. discursu.*

E rò inter viuentia ipsa tres modi sic operandi in seipsis inueniuntur. Vnus est operandi in se per organa corporis, & per qualitates materiales & corporeas, & hic est infimus, & ad vegetatiuam animam pertinet. Alius modus operandi est per organa corporis, mediis tamen qualitatibus aliquo modo incorporeis, & sic operatur anima sensitiua. Tertius modus operationis est absque organo, vel qualitate corporea, qui est proprius animæ rationalis; ergo per habitudines ad hos tres modos operandi optimè, & sufficienter distinguuntur tres gradus animarum.

4. *Difficultas prima circa hunc discursum.* In quo discursu, primùm dubitare quis potest circa subsumptam propositionem, cur anima vegeta

vegetatiua dicatur operari per qualitates materiales, & corporeas, potius quàm sensitiua. Nam si per qualitates materiales intelligantur primæ qualitates elementorum, vel mistæ ex illis, quæ communes sunt corporibus inanimatis; non per illas tantùm operatur anima vegetatiua, sed etiam per proprias potentias, vitalem, & nutritiuam; & si quas alias habet adiutrices: vt attractiuam, expulsiuam, &c. Si verò per qualitates materiales intelligamus qualitates extensas in materia, & ab illa pendentes, etiam anima sensitiua per qualitates tantùm materiales operatur. Ergo ratio illa distinguendi duas animas, non rectè subsistit. Vnde oritur etiam difficultas circa tertium membrum; quia licèt ille modus operandi valde diuersus sit, videtur tamen excedere rationem animæ, vt anima est, cùm anima vniatur corpori propter vsum eius ad operationem suam.

Difficultas 2.

5. *Responsio ad 1. difficultatem.*

Dicendum verò est, in præsenti corporeas qualitates appellari illas, quæ materiam ipsam concernunt, & disponunt in ordine ad suum esse, vel ad esse substantiale ipsius compositi, aut partium eius, & sic dicitur anima vegetatiua operari per has qualitates, non quia non habeat aliquam propriam potentiam vitalem; sed quia hæc proximè vtitur calore, seu temperamento materiali ad suam operationem, & ita operatio eius in substantia sua non transcendit actiones materiales, sed tantùm in modo, vt suprà explicaui. Vnde in eodem sensu negatur, animam sensitiuam operari per qualitates corporeas; non quia operetur per proprias qualitates spirituales, & immateriales, sed quia per subtiliores formas aliquo modo à crassitudine materiæ abstractas operatur. Dices, ergo fundatur hic discursus in speciebus intentionalibus, quarum positio valde incerta est. Respondeo in primis nobis esse satis certam. Et deinde qui illas negauerit, negare certè non poterit ipsos actus sentiendi esse actiones, vel qualitates altioris ordinis, quàm sint qualitates merè corporales. Et consequenter potentias animæ, si per seipsas, & sine speciebus tales actus efficere possunt, esse multo altioris, & sublimioris naturæ. Atque ita non minus efficáciter colligitur distinctio illius gradus ab inferiori, positis speciebus intentionalibus, quàm sine illis. Vnde posset etiam distinctio illorum duorum graduum ita explicari. Quia operatio rei viuentis circa seipsam, aut ordinatur tantùm ad seipsam perficiendam, conseruandam, vel propagandam in suo esse naturali, & sic pertinet ad gradum vegetatiuum; vel ordinatur ad se perficiendam recipiendo in se res alias, & quodam modo formas, vel simulachra illarum in se formando: & hic sine dubio altior modus operationis est; ex quo generalis ratio animæ cognoscentis distinctæ à vegetabili consurgit. Ille autem operandi modus, vel per organum corporeum, vel sine illo fieri potest, & sic distinguuntur duæ aliæ animæ, sensitiua, & rationalis. De hac verò, quomodo sit vera anima, licèt ad suam propriam operationem corpore, vt proprio organo, & instrumento immediato non vtatur, in sequentibus dicemus.

Instantia contra hanc responsionē remouetur.

Exponitur aliter distinctio gradus veget. & sensiti.

Difficultatis 2. expeditio remittitur.

6. *Concluditur prior pars consequentiæ positæ in fine num. 3.*

Atque ita probata relinquitur consequentia primi discursus principalis, nimirum, diuisionem esse bonam, & sufficientem. Prior enim pars probatur; quia nos non possumus distinctionem formarum, nisi ex operationibus venari; illa autem tria genera operationum distinctissima sunt, & in modo abstrahendi à materia plurimùm inter se distant. Ergo optimè ex illis colligitur distinctio essentialis, seu formalis inter illa membra. Altera item pars de sufficientia, & adæquatione (vt sic dicam) membrorum cum diuiso patet, quia nullum modum operandi formæ informantis corpus, & superantis modum agendi inanimatorum inuenire possumus, qui sub illis tribus non comprehendatur. Quia nec experientia illum ostendit, nec facilè cogitari potest, etiamsi fingendi detur licentia.

Cōcluditur posterior.

7. *Enucleatur ampliùs duplici notatione.*

Et hoc fiet faciliùs, & euidentiùs si duo considerentur. Vnum est, partitionem illam, quanuis adæquatam, non esse omnibus membris immediatam. Potuisset enim anima in communi immediatè diuidi in vegetantem, & cognoscentem: & rursus cognoscens in sentientem, & intelligentem; quia sensus, & intellectus maiorem conuenientiam inter se habent, quàm cum vegetandi facultate. Quia verò ad physicam cognitionem animarum illa conuenientia parum conferebat; ideo immediatè tradita est trimembris diuisio. Aliud considerandum est, membra illa non esse æquè vniuersalia: nam sub primo, & secundo membro variæ species, vel etiam genera animarum comprehenduntur: tertium autem vnam tantùm speciem vltimam continet. Vnde si danda esset adæquata diuisio animæ per vltimas eius species, innumera membra recensenda fuissent. Veruntamen nimis operosum, & ferè impossibile esset adæquatam diuisionem illo modo tradere, nec ad generalem doctrinam de anima pertinet. Data est ergo illa diuisio per generales modos operandi in corpore cum aliqua excellentia, & minori dependentia à materia; quorum diuisio necessaria erat ad distinctam notitiam perfectiorum animarum, & præcipuè rationalis, & omnium facultatum, & actionum eius, & ideo, & sufficientissima, & maximè doctrinalis est.

Primò.

Secundò.

8. *Ad rationē dubitandi in num. 1. generalis responsio.*

Ad primam rationem dubitandi in contrarium respondetur, in primis generaliter non esse necessarium tot multiplicare animas, quot operationes, vel potentias; quia vna anima potest habere plures operationes, & potentias: vt anima rationalis, licèt vna specie sit, habet intellectum, & voluntatem, & anima sensitiua habet plures sensus, & appetitum. Vnde regula generalis est, quando vna potentia comitatur aliam, & vna ab alia non separatur, licèt potentiæ ipsæ multiplicentur, non propterea animarum genera, seu gradus multiplicari. Et hac ratione, licèt appetitus vitalis sit specialis potentia, non constituit specialem animæ gradum, quia semper cum proportione cognoscentem potentiam comitatur. Et idem videtur cum proportione dicendum de potentia secundùm locum motiua, saltem quoad perfecta animalia: nam sequitur sensum, & appetitum, & ab eis non separatur.

9. *Responsio specialis pro 1. parte ibid.*

Et ita ad priorem partem illius difficultatis fatemur, dari quinque potentias animæ; quarum sufficientiam tradit D. Thomas *d. quæst. 78. art. 1.* Nobis verò sufficit, quòd diuisio est ad tradendam doctrinam de anima accommodata, & quòd nulla cogitari potest animæ potentia, quæ sub illis membris non contineatur, licèt facilè posset in plura distingui, vel aliis modis commodè fieri. Vel distinguendo appetitum in sensitiuum, & rationalem; sicut cognoscendi facultates, vel distinguendo potentiam generatiuam, quæ in illa diuisione sub vegetatiua comprehenditur: satis verò est, vt dixi, illam diuisionem esse sufficientem, claram, & doctrinæ accommodatam. Ex illa

verò

verò non sequitur multiplicatio animarum; quia tres ex illis potentiis vni animæ sensitiuæ conueniunt. Idémque cum proportione dicendum videtur de anima secundùm locum motiua: nimirum, non constituere peculiarem animæ rationem, nisi quatenus sub anima sensitiua plures species, vel etiam genera animarum sensitiuarum subdistingui possunt. Nam anima secundùm locum motiua sensitiua est; quia per sensum, & appetitum efficit motum, licèt fortassè per specialem facultatem in membris corporis existentem, illum exequatur; hoc enim non satis ad constituendum nouum animæ gradum, aut genus sub illis tribus non comprehensum. Quia (vt dictum est) ex eadem anima plures oriuntur facultates inter se subordinatæ.

10. *Responsio vna pro 2. parte in eodem num. 1.* Vnde ad replicam de separabilitate animæ sensitiuæ a loco motiua, & non è conuerso, respondeo in primis animas non distingui per solam illam separabilitatem, quæ ex maiori, vel minori potentiarum numero potest consurgere: vt si vna anima habeat omnes facultates, quas habet alia, & vltra illas habet aliquam, vel aliquas non communes alteri. Quæ differentia interdum prouenire potest ex maiori, vel minori perfectione specifica intra eundem gradum animæ; quando omnes illæ potentiæ eundem modum operandi cum dependentia à materia, & qualitatibus corporis participant. At verò generalis diuisio animæ per diuersos modos abstractionis, vel (vt ita dicam) magis, vel minùs materialiter operandi data est. Et ideo sub vno membro comprehendi possunt plures animæ alias differentias inter se habentes.

11. *Responsio altera.* Deinde respondeo animam sensitiuam non separari omnino à locò motiua; quia nullum est viuens participans sensum, quod non participet vim mouendi se, iuxta capacitatem suam, & cum proportione. Nam si perfectam facultatem sentiendi internam, & externam habet, vim etiam se mouendi habet perfectam, vtique incedendo ab vno loco integro in alium, vel gradiendo, vel volando, vel saltando, natando, &c. Si verò imperfectum sensum habeat, vt solum tactum, saltem potest moueri, se dilatando, & constringendo, & sic mutando locum etiam sibi adæquatum, licèt tardo, & imperfecto modo. Sic enim diximus suprà probando plantas non sentire, nullum esse viuens sentiens, quod non exhibeat aliqua exteriora signa cognitionis, quæ signa, non nisi interuentu alicuius motus localis animalia exhibent. Omne enim viuens exteriùs sentiens, phantasiam, seu sensum internum, & consequenter etiam dolorem, vel voluptatem participant, & per motum aliquem illarum affectionum signa exprimunt, dum se dilatant, aut colligunt. Verisimile etiam est sentire famem, vel nimium calorem, & inde posse ad quærendum cibum, vel refrigerium modo sibi proportionato moueri. Ergo sicut animæ sensitiuæ non debuerunt in illa diuisione multiplicari, aut distingui, eo quòd inter eas quædam sunt perfectæ, & aliæ imperfectæ; ita nec ob virtutem loco motiuam multiplicandæ fuerunt.

12. *Ad confirm. in fine eiusdem num. 1.* Sed tunc vrget altera confirmatio, vel instantia in authoritate Aristotelis potissimè fundata: nam addit quartum membrum, distinguendo quatuor viuentium membra; quam partitionem tota Philosophorum Schola acceptauit: vt videre licet in D. Thoma *suprà*, & aliis, omnes tamen fundant illam tantùm in dicta separabilitate animalium sentientium, & immobilium à se mo-

A uentibus. Quæ non est vera de omnimoda immobilitate, vt ostensum est: & ita solùm superest diuisio in maiori, vel minori potestate, & perfectione se mouendi, quæ inuenitur non minor in gradu magis, vel minus perfecto sentiendi. Vnde Patres Conimbricenses *lib. 2. de Anima, cap. 3. quæst. 2. art.*.. fatentur, si viuens sumatur, vt dicitur à vita substantiali, & constituitur per animam, vt forma substantialis est, & principium accidentalis vitæ, sic tantùm tria genera, seu gradus viuentium constitui debere, vegetatiuum, sensitiuum, & rationale, à triplici anima, vegetante, sentiente, & intelligente. Et hoc sine dubio conuincit argumentum factum; quia non possunt *Quid respondeant Conimbricenses.*

B plus multiplicari concreta, quàm abstracta; nec composita, quàm formæ quibus constituuntur; ergo nec viuentia plus, quàm substantiales vitæ, nec vitæ plus, quàm substantialia principia earum, quæ sunt animæ. Addunt verò nihilominus dicti authores, sumendo viuentia; vt ab accidentali vita denominantur, id est, ab operatione vitali, vel à potentia ad illam, sic numerari quatuor gradus viuentium, propter gradiendi potentiam, quæ in animalibus perfectis, & non in inferioribus reperitur. *Eorum responsio altera.*

Sed contra hoc secundum vrget semper difficultas tacta, quòd hæc potentia generatim sumpta pro facultate se mouendi localiter, communis est omnibus animalibus. Tum quia re vera 13. *Non satis faciunt in hac 2. responsione.*

C ille, qualiscumque motus animalium imperfectorum, vitalis est; quia non fit sine sensu, imaginatione, & appetitu, nec etiam fieri potest sine aliqua intrinseca facultate actiua proximè mouente, siue illa sit ipse appetitus, siue in qualibuscumque membris talium animalium existat. Ergo animalia perfecta non excedunt imperfecta in potentia motiua absolutè, vel in motu, sed in eius perfectione. Ergo sicut hoc non sufficit ad distinguendum quatuor gradus animarum, aut viuentium vita substantiali; ita nec ad diuidendum quatuor gradus viuentium vita accidentali. Præsertim, quia nec nos distinguimus vitam substantialem, nisi per ordinem ad accidentalem, nec vita accidentalis quoad motum localem est di-

D stincta à sensitiua, & appetitiua tamquam nouum genus vitæ, sed tamquam pars (vt sic dicam) eiusdem vitæ; seu tamquam quædam operatio, consequens alia eiusdem vitæ. Eadémque ratione diuersitas perfectionis in tali motu solùm sequitur ex animabus magis, vel minùs perfectis sub eodem gradu animæ sensitiuæ contentis. Et ideo non magis videtur sufficiens ad multiplicandos gradus, vel modos viuentium, quàm animarum; nec viuentium vita accidentali, magis quàm substantiali. Propter quod (salua Philosophi authoritate) quod ad rem spectat, non censeo esse maiorem rationem multiplicandi illa membra sub ratione, aut nomine animarum, quàm viuentium, & fortassè ab Aristotele solùm fuit ille gradus *Authoris responsio.*

E animalium se mouentium distinctè numeratus, quia ad tradendam doctrinam de gradu perfectionis talium animalium, & ad explicandam specialiter potentiam motiuam perfectam visa est illa partitio accommodata.

Et ita responsum est ad alteram rationem dubitandi. Nam quòd quædam animalia non habeant omnes sensus, quibus animalia perfecta prædita sunt, parum refert ad multiplicandos gradus animarum; quia omnes illi sub anima sensitiua comprehenduntur, nec distinguuntur in altiori modo abstrahendi à materia in sua operatione, sed solùm in maiori, vel minori perfectione 14. *Ad 2. rationem dubitãdi in n. 2.*

specifica

specifica subalterna, vel vltima eiusdem modi, & gradus animæ. Opinio autem illa negans viuentia solum sensum tactus habentia esse simpliciter animalia, vel habere animam sensitiuam absolutè, & vniuocè (vt sic rem explicem) Aristoteli apertè repugnat, & ab omnibus meritò reiicitur; quia vel disputat de nomine, & sine fundamento mutat communem loquendi modum; vel si rem ipsam spectemus, falsò dicit, vel animam, quæ principium est sentiendi per solum tactum non esse nouum gradum animæ, superantis gradum animæ purè vegetantis, cùm habeat modum operandi abstractiorem, & nobiliorem. Vel si principium illud est in altiori gradu animæ, non esse simpliciter animam sentientem, & verum animal constituere, cùm sensus tactus simpliciter sufficiat ad sentiendum, & cognoscendum, & in hoc cum cæteris sensibus propriè, & vniuocè conueniat. Itaque solùm inde colligitur alia subdiuisio animæ sensitiuæ in perfectam, & imperfectam, quæ alterius diuisionis sufficientiæ non obstat, vt iam adnotauimus. Probat autẽ obiectio illa, non magis esse multiplicandos gradus viuentium propter maiorem, vel minorem vim se mouendi localiter, quàm propter virtutem sentiendi pluribus, vel paucioribus modis, vel vno tantùm.

15. *Ad 3. rationem dubitãdi ad finem num. 2.* Ad vltimam verò difficultatem de anima concupiscente, responsio clara est ex dictis; illa enim non est distincta à sentiente, & rationali, quia in vtraque est appetitiuum principium, quod idem est, ac concupiscens generatim sumptum. Iam verò declaratum est, cur appetitiuum non constituat gradum animæ peculiarem, etiamsi sit speciale genus potentiæ. Vnde illa diuisio Platonica triplicis animæ in concupiscibilem, irascibilem, & rationalem, non est diuisio animarum, sed potentiarum animæ, & in ea ratione non est integra, nec multum philosophica; videtur autem excogitata, & accommodata ad explicandos affectus, & morales modos operandi animæ humanæ, vt *in lib. 3. & 5.* tractando de appetitu sentiente, & rationali videbimus.

CAPVT VIII.

An diuisio animæ in dicta tria membra, sit vniuoca, vel qualis sit.

1. *Resolutio affir. pro 1. parte tituli animam vegetatiuam & sensit. esse membra vniuoca.* DVæ sunt difficultates in hoc capite breuiter explicandæ; prior est de vniuocatione diuisionis, qua supposita, nascitur alia de qualitate diuisionis. Circa priorem, non est difficultas de anima vegetatiua, & sensitiua inter se collatis; omnes enim fatentur vniuocè conuenire in ratione animæ, quia & definitiones vtrique simpliciter, & cum omni proprietate conueniunt, & nulla ratio æquiuocationis, vel analogiæ in eis inuenitur. Dices inueniri ordinem, quia anima sensitiua non est actus corporis, nisi media vegetatiua.

Instantia diluitur. Respondeo, nihil hoc obstare vniuocationi, quia non obstante illo ordine, anima sensitiua est perfectior in ratione animæ, quàm vegetatiua, quia & perfectius actuat corpus, & nobilioris operationis principium est; & non participat rationem animæ à vegetatiua, nec per ordinem ad illam, sed potiùs supponit illam, vt minùs perfectam, & quasi dispositionem, & potentiam, comparatione ipsius: sicut numerus maior supponit minorem, & figura quædam solet aliam supponere, & nihilominus in genere numeri, & figuræ inter se conueniunt. Itaque hac parte supposita, difficul- A tas est de anima rationali. Multi enim censent, non esse vniuocè animam cum cæteris, quod potest modis oppositis cogitari, nimirum, vel quòd anima prius dicatur de aliis duabus, quàm de rationali, vel econtrario, quòd prius de rationali, quam de cæteris. *Animã vero rationalem videri membrum analogum.*

Prima ergo opinio erit, animam analogicè dici de rationali anima comparatione aliarum. Nam licèt anima rationalis, seu principium intelligendi in homine in genere entis, & substantiæ, sit nobilius cæteris animabus: vt authores huius sententiæ supponunt, éstque satis per se notum, euidentérque ex discursu huius libri constabit; nihilominus aiunt, in ratione animæ minus propriè, & analogicè esse animam. Ita sen- B tiunt *in lib. 2. de Anim.* Auerroes *text. 7. & ibi* Themistius, ac Simplicius *text. 1. & 7.* & Philoponus. Quorum opinio probari potest ex Arist. *2. de Ani. cap. 2. text. 21.* dicente, *Videtur hoc animæ genus esse diuersum, idque solùm perinde, atque perpetuum ab eo, quod occidit, seiungi, separarique posse.* Vbi non de sola potentia intellectus, sed de ipsa anima intellectiua loquitur. Nam intellectus ipse nec vniuocè, nec analogicè anima dici potest; cùm ergo dicit esse alterius generis, indicat non esse animam vniuocè, nec eiusdem rationis cum aliis. Addi etiam potest, quod *lib. 6. Topicor. cap. 5.* vitam inter æquiuoca ponit, eo quòd in plantis, & in aliis, non eadem ratione inue- C niatur. 2. *1 Opinio, seu modus explicandi hãc analogiam.* *1. Eius fundam. ex locis Aristotelis.*

Ratio verò huius opinionis videtur fuisse, quia anima intellectiua, aut non informat substantialiter corpus, aut si informat, longè aliter, quàm cæteræ. Primò, quia non communicat materiæ totum suum esse eo modo quo aliæ formæ; quia ita illud communicat, vel materiæ, vel composito, vt sibi absolutè retineat: nam ita informat, vt in suo esse subsistat, & sic non tantùm est, quo aliud est, sed etiam quod est, tamquam in suo esse subsistens, quod aliæ animæ non habent: sed omnino sunt actus, quasi immersi materiæ, & non subsistunt, nec sunt simpliciter, quod est, sed quo aliud est. Secundò, quia in modo produ- D ctionis suæ quædam analogia cernitur. Nam sola rationalis anima fit per creationem, aliæ per eductionem. Vnde aliæ non producuntur, sed comproducuntur; rationalis verò non solùm per se producitur, sed etiam creatur, qui est altior effectionis modus, & fortasse analogus, cùm sit proprius Dei, cui nihil est vniuocum cum creaturis. Tertiò ex modo operandi eadem inæqualitas cernitur; quia anima rationalis, vt talis est, operatur independenter ab organo corporeo, quod aliæ animæ non habent; ergo signum est non ita propriè, & verè informare corpus, etiam vt rationalis est, ac subinde non esse tam propriè animam. 3. *2. Fundam. bipartitum.* *1. Pro illo coniectura.* *2. Coniectura.* *Tertia.*

Veruntamen hic modus dicendi, vel errorem in fide supponit, & in eo fundatur, & ideo erro- E neus est, vel certè si admittit veritatem fidei, docentis animam rationalem esse veram, ac propriam formam corporis, est illa opinio improbabilis in Philosophia, quia non consequenter loquitur, nec probabili ratione fundatur. Et nihilominus in Theologia censuram grauem meretur; quia valde probabiliter aliquid fidei contrarium ex illa inferri potest. Declaro breuiter singula; quia si sententia illa supponit, principium intelligendi in nobis nõ esse veram, ac propriam formam corporis, consequenter quidem dicit, non esse vniuocè animam cum cæteris; imò dicere debet, potius æquiuocè, quàm analogicè vocari 4. *Prædicta opinio multis ex capitibus damnatur.* *Et 1. esse hæreticam, si velit animã humanã, nõ esse veram corporis formam.*

cari animam, vel saltem non esse animam intrinsecè, & formaliter, sed tantùm per quandam proportionalitatem, & metaphoram, valde extraneam: vt in capite primo notatum est. Illud autem fundamentum hæreticum est, & contra euidentem rationem philosophicam, vt infrà ostendetur.

5. *2. Esse falsã, esto admittat esse veram formã.* Si autem hæc opinio in illo fundamento non nititur, sed concedit animam rationalem esse veram formam substantialem humani corporis; sic euidenter docet falsum, dum negat esse verè, ac propriissimè animam; ac subinde ex eo capite esse etiam vniuocè animam. *Primò.* Probatur hoc consequens, primò, quia si verè, ac propriè informat, conuenit propriè cum aliis formis substantialibus in communi ratione formæ substantialis; ergo ex hac parte nulla colligi potest analogia. *Secundò.* Secundò, quia est verus actus corporis potentiâ vitam habentis, & in hoc etiam habet formalem conuenientiam, ac propriam similitudinem cum aliis animabus; ergo definitio animæ illi propriissimè conuenit, ac proinde vniuocè. *Tertiò.* Tertiò, ac præcipuè, quia posito illo principio nulla est probabilis ratio analogiæ ex parte animæ. Nam fundamenta contrariæ sententiæ ad summum probant: modum informationis animæ esse alterius rationis specificæ; non verò, quòd non habeat conuenientiam vniuocam cum modo informandi aliarum animarum, vt statim respondendo eisdem fundamentis patebit. *Quartò.* Denique ex illa opinione sequitur ferè euidenter, animam rationalem non verè, ac propriè vniri corpori, vt formam: qui est error in fide; ergo & ipsa opinio errori proxima censenda est. Consequentia cum minori supponuntur vt notæ; & sequela patet, quia si talis substantia analogicè est anima; ergo analogicè animat; ergo analogicè informat; ergo analogicè vnitur corpori vt forma. Hæc autem analogia, si qua est, non potest esse cum conuenientia formali; quia tunc nulla ratio analogiæ fingi posset. Erit ergo per improprietatem, & metaphoram ex parte informationis animæ rationalis, quod à vera fide catholica dissonat, vt videbimus.

6. *2. Opinio seu modus explicandi dictam analogiam.* Prius verò quàm fundamentis dictæ sententiæ satisfaciamus, alteram opinionem expendere necessarium est. Propter illas enim, & similes rationes, alij dixerunt, diuisionem illam esse analogam, ita tamen, vt principalius proprius, ac per prius dicatur de anima rationali, quàm de reliquis. Ita docet Iandunus *lib.2. de Ani. quæst.3.* cum Alexand. *lib. de sens. & sensib. in principio*, & Albert. *2. de Anim. cap.5.* & aliqui moderni. Et præcipuè *Eius primũ motiuum ac discursus pro illo.* mouentur, quia viuere simpliciter conuenit homini, cæteris verò animantibus tantùm secundùm quid; ergo & anima hominis est simpliciter anima, aliæ verò secundùm quid, & consequenter non vniuocè, sed analogicè. Consequentia est clara; & antecedens probatur hoc modo. Viuens propriè, ac simpliciter dicitur, quod seipsum mouet, sed inter animantia solus homo seipsum simpliciter mouet, alia verò tantùm secundùm quid; ergo. Probatur minor, quia illud seipsum propriè mouet; quod non solùm operationem efficit, sed etiam propter finem propriè operatur, suam operationem in finem dirigendo: sed hoc modo solus homo per rationem se mouere potest. Ergo solus ille simpliciter viuit, alia verò secundùm quid; quatenus in seipsis physicè operantur, seu motum efficiunt. Iuxta quem discursum, etiam inter animam sentientem, & vegetantem potest analogia considerari. Tum, quia dum animalia se mouent ex cognitione boni, aliquo modo cognoscunt finem saltem materialiter sub ratione conuenientis, & boni amati; vegetabilia verò nullo modo finem percipiunt, sed sola naturali propensione in illum feruntur, sicut cætera inanimantia. Tum etiam, quia bruta veriùs, ac magis propriè agunt in seipsis, quia secundùm eandem partem, & facultatem in se agunt, dum cognoscunt, & appetunt; vegetabilia verò tantùm se mouent secundùm quid, per vnam partem efficiendo in aliam, per actionem transeuntem. Denique in anima rationali considerari potest singularis perfectio etiam in ratione animæ, quatenus tota informat totum corpus, *2. Motiuum.* & tota singulas corporis partes. Ergo longè altiori modo est corporis forma; aliæ verò comparatione illius tantùm secundùm quid.

Nihilominus dicendum est, animam vniuocè diuidi in rationalem, & reliquas. 7. *Vera resolutio pro vniuocatione triplicis animæ.* Ita sentit Arist. *in cap.1. & 2. de Anima*, vbi tradit definitionem animæ omnibus communem, vt ipse dicit: & comparat figuræ, quæ vnam habet communem, & vniuocam rationem omnibus figuris. Idem docet D.Thomas *2. contr. Gent. cap.60. & 61.* vbi ex professo probat definitionem animæ vniuocè conuenire animæ rationali, cum reliquis, quod idem est. Quod etiam bene defendit Ferrara *dicto cap.61.* ostendens hanc fuisse mentem Aristotelis. Verum est, ipsos loqui præcipuè contra Auerroem, & alios in sensu tractato contra priorem opinionem. Tamen consequenter hoc etiam affirmant. *1. Ratio.* Et probatur primò, quia definitio animæ cum omni proprietate conuenit animabus, rationali, sensitiuæ, & vegetatiuæ, vt in superioribus ostensum est; ergo vniuocè illis conuenit, tam definitio, quàm definitum. Probatur consequentia, quia nulla probabilis ratio analogiæ interuenit, quia anima sensitiua non dicitur anima per habitudinem ad animam rationalem, nec per imitationem eius. Quòd autẽ sit minus perfecta non sufficit ad analogiam, nec tollit vniuocationem. Nisi fortasse quis velit interpretari superiores sententias, iuxta modum loquendi Aristotelis *7. Physicor. cap.4.* dicentis, *In genere latere æquiuocationes*, id est, plures rationes specificas. Sed hoc non sufficit, vt vna sola animæ species dicatur anima simpliciter, aliæ secundùm quid: nec etiam, vt definitio animæ generatim sumptæ, non tota, & propriè, ac simpliciter in singula membra conueniat.

8. *Secunda ratio.* Secundò argumentor, quia viuens vniuocè dicitur de planta, animali, & homine; & animal de bruto, & homine: ergo etiam anima vniuocè dicitur de tribus animabus. Antecedens probatur, tum quia illa sunt duo genera subalterna prædicamenti substantiæ, ac proinde vniuoca; tum etiam, quia simpliciter, & sine habitudine de inferioribus prædicatur. Consequentia verò probatur, quia eadem est ratio de forma communi respectu inferiorum, quæ est de compositis seruata proportione, vt in superioribus ostensum est. *Effugium.* Responderi potest, genus viuentis non sumi ab anima in communi prout est diuisum huius diuisionis, sed ab anima vegetabili prout est forma communis omnium viuentium, scilicet, plantarum, brutorum, & hominum. Nam prima ratio vitæ est anima vegetatiua, teste Arist. *lib.2 de Ani. cap.2.* At verò in omnibus viuentibus anima vegetatiua inuenitur vniuocè, & ideo, *viuens*, inde sumptum genus est omnibus illis viuentibus vniuocum. Quod explicatur per genus animalis, in quo id euidentiùs apparet. Nam animal, vt est genus

genus ad hominem, & brutum, non sumitur ab anima, vt abstrahit à rationali, & sensitiua, & est quasi genus subalternum, vtrique commune; sed sumitur ab anima sensitiua, vt talis est. Nam homo non constituitur in esse animalis per animam rationalem, vt talis est, sed vt sensitiua est. Et ideo animal est genus vniuocum homini, & brutis; sic ergo viuens, vt est genus vniuocum ab anima vegetatiua, sumitur non ab anima in communi; & ideo non sequitur animam in communi vniuocè, & æqualiter, tribus animabus, vt tales sunt, conuenire. Nec etiam sequitur viuens, vt sumitur ab anima in communi esse vniuocum.

9\. *Obstruitur primò.* Sed contra hoc instatur primò, quia non solùm viuens sub illa ratione sumptum, est vniuocũ, sed etiam, vt significat corpus animatum, seu compositum ex anima, & corpore; sub qua ratione ab anima in communi prout est actus corporis organici sumitur, quia planta, vt planta, tam propriè constat corpore, & anima, vt homo, licet non tam perfecta anima constet. *Secundò.* Secundò si viuens priori modo sumptum, est vniuocum, & genus; ergo etiam anima vegetatiua vniuocè dicitur de anima plantæ, & de anima rationali, vt vegetatiua est, quia vt sic constituit hominem in ratione viuentis; ergo inter animas hominis, & plantæ datur vniuoca conuenientia; etiamsi vna materialis sit, & alia spiritualis. Ergo eadem ratione anima rationalis, vt rationalis, potest cum vegetatiua, vel sensitiua in ratione animæ conuenire, etiamsi illa spiritualis sit, & hæ materiales sint, quatenus illos gradus non transcendunt.

10 *Ad 1. fund. in num. 2. quoad locum de anima.* Vltimò confirmatur hæc veritas, quia nulla ratio veræ analogiæ inter animam rationalem, & reliquas inuenitur, vt respondendo ad fundamenta aliarum opinionum, facilè ostendetur. Et in primis ad primum locum Aristotelis, (quem prior opinio allegat ex 2. *de Anima, tex.* 21. concedo in verbis illis, *Sed videtur genus aliud animæ esse,* Aristotelem loqui de rationali anima. Et si pro aliqua ex dictis opinionibus afferri posset, potius secundæ, quàm priori fauet. Inde tamen solùm colligitur, animam intellectualem esse nobilioris, & altioris ordinis in substantia sua, quàm sint cæteræ. Hoc autem optimè potest consistere cum conuenientia vniuoca, tam in ratione animæ, quàm in ratione substantiæ, seu substantialis formæ, cum cæteris animabus. Nam de intelligentiis etiam dicere possumus esse aliud substantiæ genus à corporeis; quanuis in genere substãtiæ vniuocè conueniant. Et confirmari hoc potest ex verbis subiunctis, quibus Philosophus probat, animam intellectualem esse alterius generis, *quia sola separari potest, tamquam perpetuum à mortali.* In quibus in primis pondero verbum *separari*, quia per illud indicatur, priusquam separetur esse corpori vnitam, tamquam veram formam eius; & ita non repugnare nobilitati eius esse veram animam vniuocè cum reliquis. Deinde considero, solùm colligere excellentiam eius, ex eo quòd separabilis est, & immortalis. Ex qua proprietate licèt colligatur maior nobilitas specifica; non tamen potest inde inferri analogia; aliàs sequeretur inferiores animas, vel æquiuocè, vel analogicè animas vocari. Verisimile autem est dixisse Aristotelem, rationalem animam esse aliud animæ genus, quia differt ab aliis, tamquam immortale à mortali, in eo sensu, in quo dixerat *lib.* 10. *Metaphys. cap.* 13. corruptibile, & incorruptibile differre genere, vtique physico, vt voeant, sic enim non est inconueniens concedere animam rationalem differre genere ab aliis animabus, quia non pendet in suo esse à materia, sicut reliquæ, cum hac tamen differentia stat conuenientia vniuoca in communi animæ ratione, seu in genere logico, vt est notum in Metaphysica, & dixi *in disp.* 35. *sect.* 3. *num.* 37.

11\. *Quoad locum ex Topic. in eod. num.* 2. Alter verò locus Aristotelis ex *lib.* 6. *Topicor.* non rectè citatur. Nam verba eius sunt, *Vita autem non secundùm vnam speciem videtur dici, sed altera quidem animalibus, altera plantis inest.* Constat autem ex dictis vitam, & animam de sensitiua, & vegetatiua vniuocè dici. Nec in eo loco Aristoteles de anima rationali mentionem facit. Igitur æquiuocatio de qua ibi loquitur, quámque cauendam esse docet, est illa, in qua ratio, seu definitio propria vnius speciei, sumitur, tamquam vniuoca omnibus membris, seu speciebus sub genere contentis, vt in illis verbis patet. *Contingit igitur, & secundùm electionem sic assignare terminum, ac si vniuoca, & secundùm vnam speciem omnis vita diceretur.* Solùm ergo negat, vitam esse ita vniuocam, vt omnis vita sit eiusdem speciei, vt verba ipsa præseferunt. Vnde videtur, vniuocationem ibi strictè sumere pro maxima conuenientia, & vnitate communi, & prout æquiuocationibus illis opponitur, quas alibi dixit, in genere latere; illas enim in genere vitæ, vel animæ reperiri non negamus.

12\. *Ad 2. fund. in num.* 3. Ad rationes prioris sententiæ, relicto hæretico fundamento, quòd anima rationalis non informet corpus: ad aliam partem dicimus, coniecturis ibi adductis rectè probari informationem animæ rationalis esse specie diuersam ab vnionibus aliarum animarum, esseque longè perfectioris rationis, & ordinis; nihilominus inde non sequi, vel rationalem animam non esse veram, & propriam formam, vel esse analogicè animam; sed ad summum sequi, esse sub genere animæ excellentiori. *Ad 1. coniect. ibid.* Vnde ad primam probationem in primis dicimus sub dubio esse, an anima rationalis vnita corpori subsistat? Tamen, licèt hoc demus, negandum non est, quin totum suum esse corpori communicet; etiamsi priùs illud in se habeat, & in eo subsistat. Simul enim est, quod est, & quod totus homo simul cum corpore est, ac subsistit. Quia licèt sit actus subsistens, nihilominus est substantia incompleta, ac proinde simul est actus se totum communicans corpori, etiamsi ab illo in eodem esse non pendeat; quæ dependentia non est contra communem animæ rationem. Nam licèt aliis animabus contraria conditio insit, non est propter communem rationem animæ, sed propter earum propriam imperfectionem. Et ita ex omnibus illis differentiis solùm concluditur, animam rationalem esse alterius speciei, & ordinis ab aliis animabus; non verò esse analogicè, vel impropriè animam.

13\. *Ad 2. coniectur.* Idémque dicendum est ad alteram probationem sumptam ex modo productionis. Vt enim omittam quæstiones ibi insinuatas (scilicet, an creatio, & generatio, vel eductiones dicantur, vel effectiones vniuocè, vel analogicè; & an Deus, vt creator, sit vniuocè efficiens cum aliis agentibus naturalibus) vt alienas à præsenti instituto. Dico breuiter quidquid sit de productionibus, certum esse eandem rem, vel plures eiusdem speciei fieri posse per creationem, & generationem. Vnde multo magis ex rebus eiusdem generis, & in eo vniuocè conuenientibus, vna fiet per creationem, & altera per generationem. Vt Angelus, & homo, cælum, & elementum. Ita ergo anima rationalis, licèt sit vera anima, fieri potest per nobiliorem actionem, quàm cæteræ animæ, scilicet per creationem. Tertia denique probatio ex ope- *Ad* 3.

ratione

ratione non organica, solùm probat, animam rationalem esse immaterialem, non verò impropriè informare corpus; vt postea declarabimus.

14. *Ad motiuũ 2. opinionis, ciũ que discursum in num. 6. Mouere seipsam quomodo proprii sit viuentium.*

Ad fundamentum alterius sententiæ respondeo æquiuocationem in illo committi, quoad terminum illum, *mouendi se*, duobus enim modis dici potest aliqua res se mouere, scilicet physicè, seu efficienter, tantum motum in se efficiendo, vel moraliter se in finem dirigendo; cùm ergo dicitur viuens illud esse, quod seipsum mouet, non intelligitur de motione morali in ordine ad finem, sed de motione physica per efficientiam motus, vel operationis in seipso, per se, & ex talis naturæ institutione. Vt in superioribus explicatum est. Quapropter ad rationem viuentis, vel animæ simpliciter dictæ impertinens est modus, quo se mouet in ordine ad finem; sed tantùm considerare oportet, an per se, ac propriè se moueat effectiuè propter propriam perfectionem acquirendam. Nam si hoc habeat, erit sufficiens ad rationem viuentis, vel animæ, etiamsi finem per talem motum intentum per proprium actum non intendat, nec cognoscat. Vt, verbi gratia, cùm animal aliquid videt, propriissimè mouet se vitaliter, siue propter finem videat, siue non. Imò vita æterna, quæ in visione Dei consistit, est non solùm propria, sed etiam perfectissima vita, & tamen non est illa actio propter finem ex directione operantis; sed est naturalis, ac necessaria operatio, per quam finis vltimus obtinetur. Solùm ergo probat ille discursus, illa viuentia, quæ propter finem moueri possunt, perfectius viuere, quàm alia, quia illa operatio, per quam finis formaliter cognoscitur, vel intenditur, perfectum gradum vitæ requirit. Idémque ferè dicendum est ad alias coniecturas, in quibus inæqualitas inter animam vegetatiuam, & sensitiuam consideratur. Probant enim animam sensitiuam esse altioris perfectionis, & gradus; analogiam verò nullo modo ostendunt. Atque idem dico ad vltimum indicium perfectionis animæ rationalis, quòd tota informet singulas partes, de quo infrà latiùs dicendum est.

15. *Circa 2. partem tituli de qualitate diuisionis, ratio dubitandi.*

Ex hac verò resolutione nascitur dubium secundo loco propositum, nimirum, qualis sit hæc diuisio animæ in tres animas. Ratio autem dubitandi esse potest, quia si diuisum est vniuocum, erit genus, quia prædicatur essentialiter, & quidditatiuè de membris diuidentibus, & non est species vltima, nec etiam est prædicatum transcendens; erit ergo genus. Ergo diuisio erit generis in species, quia membra sunt etiam communia, seu vniuersalia, & essentialiter diuersa. Consequens autem difficultatem patitur, quia tres animæ non condiuiduntur propriè inter se tamquã membra mutuò distincta, sed comparantur potiùs tamquam inferius, & superius in linea prædicamentali, vel directè, vel reductiuè, quæ autem sic subordinantur, non distinguuntur tamquam species sub communi genere, vt videtur clarum in Dialectica; ergo. Declaratur ex ipsis cõcretis. Nam viuens, animal, & homo non distinguuntur inter se specie, neque habent genus cõmune, quod in illa tria membra diuidi possit; ergo nec in animabus id reperiri potest. Probatur consequentia, quia illa tria prædicata concreta, ex tribus animabus desumuntur, vt suprà dictum est; ergo eadem est ratio de formis, quæ de cõpositis.

16. *Notatio pro resolutione.*

Ad huius dubij resolutionem, & clariorẽ illius diuisionis intelligentiam, aduertere oportet, communem animæ conceptum dupliciter abstrahi A posse, iuxta duos modos similitudinis, seu conuenientiæ, quæ inter ipsa viuentia, seu animas ipsas considerari, & distingui possunt. Primus modus conuenientiæ est, quatenus plantæ, animalia, & homines in hoc conueniunt, quòd se nutriunt, & vegetant. Vnde in operatione ipsa abstrahitur conceptus communis nutritionis, vel vitalis generationis. Et cõsequenter in principio talis operationis abstrahitur communis conceptus animæ vegetatiuæ, in quo conueniunt animæ plantarũ, animalium, & hominum, tamquam in communi genere, & ab anima vegetatiua sic concepta constituitur viuens, prout est genus commune animalibus, & plantis, vt suprà cum Aristotele diximus. B Et similis conuenientia, & cum eadem proportione, consideranda est in anima sensitiua, quatenus est principium sentiendi generatim; vt est brutis, & hominibus commune. Nam sicut sentire commune est omnibus illis, ita principia sentiendi hominis, & bruti in illa communi ratione conuenientiam habent, quæ nomine sensitiuæ significatur. Inter animas verò rationales sola specifica conuenientia reperitur, & abstrahi potest.

17. *Resolutio.*

Iuxta hanc ergo abstractionem, & cõsiderationem, diuisum in illa partitione, est anima, quatenus est principium vitæ, quæ in re ipsa est anima vegetabilis in communi, & est genus ad omnes animas. Nam omnis anima essentialiter est principium vegetandi in communi. Diuiditur autem C in animam purè vegetabilem, sensitiuam, & rationalem, diuisione vniuoca, & tamquam genus in species suas, non quidem vltimas, sed partim subalternas, partim vltimam; nec diuisione immediata, sed media saltẽ ex parte. Anima enim illo modo sumpta immediatè diuidenda esset in purè vegetatiuam, & sensitiuam simpliciter; & rursus sẽsitiua in purè sensitiuam, & rationalẽ, vt suprà etiam notum est. Hoc autem non impedit, quominus diuisio in hoc sensu sit adæquata, & doctrinalis, & conuenienter tradita, ad totam animæ amplitudinem explicandam. Neque contra hunc sensum militat difficultas proposita, quia tres animæ: vt sunt membra diuidentia in sensu prædicto, non coordinantur in linea prædicamentali, sed sunt D species omnino inter se condistinctæ. Nam anima vegetatiua, vt est membrum diuidens, nõ sumitur in communi, vt abstrahit à vegetatiua pura, seu planta, & à vegetatiua animalium: sed pro vegetatiua, quæ illum gradum non transcendit, quæ vt sic non constituit viuens in communi, sed tantùm plantam in communi; & sic condistinguitur à sensitiua. Et pari modo sensitiua, vt membrum est diuidens, sumitur pro anima præcisè sensitiua, quæ non constituit animal in communi, sed brutum; & condistinguitur ab anima hominis, quæ nõ tantùm sensitiua est, sed etiam rationalis. Et hic sensus videtur mihi facilis, & ad rem explicandam satis accommodatus. Authores autem non videntur communiter ita exponere Aristotelem, E vel rem ipsam; & ideo alius est addendus sensus, qui non est contrarius, sed diuersus, &, si rectè explicetur, veritatem etiam continet.

Ad rationẽ dubitandi in n. 15. iuxta proximam resolutionẽ.

18. *Notatio altera pro modo altero resoluendi 2. partem tituli.*

Alius ergo modus conuenientiæ inter prædictas tres animas considerari potest inter propria earum constitutiua, quatenus talia sunt. Quæ conuenientia priùs in operationibus explicatur: deinde in principiis earum, quæ sunt prædictæ tres animæ, quæ per ordinem ad operationes distinguuntur. Operatio ergo nutriendi, sentiendi, & intelligendi conueniunt inter se, in communi ratione operationis vitalis, de cuius ratione generaliter est, vt sit à principio intrinseco eius, in

in quo talis operatio fit. Et ſub hoc communi genere, vel conceptu continentur tres modi operationum vitalium, vt ſunt nutritio, ſenſatio, & intellectio, non tamen omnino immediatè, quia ſenſatio, & intellectio conueniunt inter ſe in ratione cognitionum, & ita poteſt operatio vitalis diſtingui immediatè in nutritionem, & cognitionem; & cognitio in ſenſationem, & intellectum. Sic ergo anima, quæ eſt principium vitalis operationis in communi, non eſt anima vegetatiua, ſed vniuerſaliorem, magiſque abſtractam rationem habet, ſicut & ipſa operatio. Eſt ergo communis quædam ratio animæ abſtrahens ab illis tribus gradibus, & ſic viuens, quod per illam, vt ſic, conſtituitur, non eſt idem, quod vegetatiuum, ſed idem, quod animatum, id eſt, conſtans corpore, & tali forma, quæ ſit principium actionis vitalis. Viuens autem ſic ſumptum immediatè diuidi poterit in viuens vegetatiuum, & cognoſcitiuum: & rurſus viuens cognoſcitiuum, in ſenſitiuum, & rationale. Vnde tandem concluditur adæquata diuiſio, tum viuentis in illa tria membra, vegetatiuum, ſenſitiuum, & rationale: tum etiam animæ in vegetatiuam, ſenſitiuam, & rationalem.

19. *Reſoluitur & ſatisfit dictæ rationi dubitandi in num.15.*

Sic autem illa diuiſio non eſt generis in ſpecies: nam illa tria prædicata ſolùm ratione differunt, non per differentias oppoſitas, ſed per differentias ſubordinatas, quarum vna eſt per aliam contrahibilis, ſeu determinabilis. Vnde fit, vt illa tria membra poſſint eſſe eidem viuenti, vel eidem animæ eſſentialia. Nam idem homo eſt viuens, animal, & rationale; & eadem anima eſt vegetatiua, ſenſitiua, & rationalis, quatenus eſt principium nutriendi, ſentiendi, & ratiocinandi. Ac propterea diuiſio in illo ſenſu non poteſt eſſe generis in ſpecies. Quia, vt Ariſtoteles ait *lib.*10. *Metaph. cap.*11. genus, & ſpecies non differunt ſpecie, vtique poſitiuè propter rationem tactam, quia non conſtituuntur differentiis oppoſitis, ſed tantùm negatiuè dici poſſunt, non eſſe eiuſdem ſpeciei, quia non eadem differentia conſtituuntur: vt *in diſp.*7. *Metaph. ſect.*3. notaui. Et eadem ratione non poſſunt habere genus commune: tum quia genus dicit relationem ad ſpecies; tum etiam, quia poſſunt ad conſtituendam eandem integram eſſentiam concurrere. Quapropter ſi aliquis conceptus communis abſtrahitur à conceptu generico, & ſpecifico, vt conceptus cognoſcentis ab homine, & animali, quod eſt genus hominis; & conceptus viuentis à nutritiuo, & cognoſcitiuo, illud commune reuera non eſt genus, etiamſi contingat eſſe vniuocum; ſed erit quaſi tranſcendens quoddam, quod differentias extra ſui rationem, & propriè contrahentes non habet: ſicut conceptus communis, qui interdum abſtrahi poteſt à differentiis ſimplicibus, non eſt genericus, ſed quaſi tranſcendentalis. Huiuſmodi enim eſt conceptus cognoſcitiui, vt abſtrahit à rationali, & ſenſitiuo, cuius ſignum eſt, quia eadem anima hominis, vt ratione diſtinguitur in ſenſitiuam, & rationalem, ſecum conuenit in communi conceptu animæ cognoſcitiuæ. Et ita patet reſponſio ad rationem dubitandi in principio poſitam.

CAPVT IX.

Vtrùm principium intelligendi ſit aliqua ſpiritualis ſubſtantia ſecundùm fidei, & rationis naturalis principia.

1. *Suſcipitur iam ſpecialis diſputatio de anima rationali.*

Hactenus de generica ratione animæ diximus, & illud genus in ſuas ſpecies diuidendo, & quæ ad inferiorum graduum animas pertinent, breuiter, ac pro inſtituto noſtro ſufficienter attigimus, & quod amplius deſiderari poteſt in ſingulis progreſſu dicetur. Iam ergo ad grauiorē & Theologis magis neceſſariam, ac quodammodo propriam de ſubſtantia, & eſſentia animæ humanæ diſputationem primùm accedimus, quam per diuerſa prædicata illius propria, & in quibus aliorum viuentium materialium animas ſuperat, explicabimus, & incipimus ab hac differentia *ſpiritualis ſubſtantiæ*; quia, vt videbimus, eſt fundamentum omnium aliorum attributorum, quæ hominis animam à cæteris diſtinguunt. Quid autem nomine ſubſtantiæ ſpiritualis in hoc titulo ſignificetur, breuiter explicandum eſt. Et in primis nomine ſubſtantiæ generatim ſumptæ vtimur, vt abſtrahit à completa, & incompleta, ſeu prout in materiam, formam, & compoſitum ab Ariſtotele alibi diuiditur. Neque verò tam inquirimus, vtrùm principium principale, ac primarium, quo nos intelligimus, ſit hoc modo ſubſtantia, quàm id, vt notum ſupponimus. Quia vel hoc principium eſt vera forma corporis noſtri, vel tantùm illi aſſiſtens. Si hoc poſterius dicatur, licèt erroneum ſit, vt infrà oſtendemus, inde euidentiùs concluditur eſſe ſubſtantiam, quia eſt quid per ſe exiſtens; cùm ſupponatur non eſſe actum informantem. Si verò primum dicatur, inde etiam concluditur eſſe ſubſtantiam, tam propter ea, quæ generatim de anima diximus, & alia, quæ de ſubſtantiali forma in genere dixi *in diſp.*15. *Metaph. ſect.*5. vbi ex eo, quòd anima rationalis eſt ſubſtantialis forma, dari in aliis rebus corporeis ſubſtantiales formas oſtendi. Tum præterea, quia vitales operationes, & præcipuè intellectuales non poſſunt non radicari in aliquo ſubſtantiali principio, vt eſt per ſe notum, & ex diſcurſu materiæ conſtabit. Tum denique, quia homo, vt homo eſt vna ſpecies ſubſtantiæ per ſe, quam ex materia, & forma componi neceſſe eſt: componitur autem ex principio intelligendi, vt tale eſt; ergo tale principium in homine ſubſtantia eſt.

Quid nomine ſubſtantiæ in titulo importetur.

2. *Quid nomine ſpiritus.*

Alter terminus in titulo poſitus eſt, *ſpiritualis*, per quem inquiritur quædam eſſentialis differentia illius ſubſtantiæ, quæ in homine eſt principium intelligendi; ſupponitur autem per vocem illam eſſe in mundo aliquas ſubſtantias ſpirituales, quod de increata ſubſtantia, quæ eſt ipſe Deus, non ſolùm de fide certum eſt, ſed etiam ratione euidens. Idem verò de multis ſubſtantiis creatis oſtendimus in tractatu de Angelis *lib.*1. *cap.* 1. vbi declarauimus ſubſtantiam ſpiritualē corporali opponi, quaſi priuatiuè, ita vt ſpiritualis dicatur, quæ corporea non eſt. Subſtantia autem corporea duobus modis dicitur, vno modo, quæ intrinſecè conſtat ex materia phyſica capaci quantitatis; alio modo, quia in materia extenditur per quantitatem. Priori modo clarum eſt, animam non poſſe eſſe ſubſtantiā corpoream, quia illo modo ſubſtantia corporea non eſt, niſi compoſita ex materia phyſica, & actu, ſeu forma ſubſtantiali, quod repugnat principio intelligendi, quod eſt in nobis. Quia non eſt ſubſtantia compoſita ex partibus eſſentialibus, vt *lib.*1. *de Angelis, cap.*7. obiter oſtenſum eſt. Et præterea oſtendemus infrà, illam non eſſe ſubſtantiam completam; ſubſtantia autem compoſita ex materia, & forma, eſt ſubſtantia, vel natura completa.

Corporeum ſpirituali oppoſitū duobus modis dicitur. Anima nec corporea eſt primo modo.

Poſte

3. *Quo item modo [illegible]* Poſteriori modo dicitur ſubſtantia corporea, ſubſtantia ſimplex, capax extenſionis partis extra partem ſecundùm tres dimenſiones quantitatis; qualis eſt, vel materia ipſa, vel forma ligni, aut ignis, vel (vt aliqui volunt) ipſa ſubſtantia cæli. Et hoc modo iuxta mentem Auguſtini *epiſtola* 28. ſubſtantia corporea dicitur, quæ ſecundùm partes materiæ quantæ illi coëxtenditur, & partem extra partem habet. Vnde è contrario illa dicetur ſubſtantia incorporea, ſeu (quod idem eſt) ſpiritualis, quæ in ſua entitate partium extenſionem non habet, nec illius capax eſt. Veruntamen iuxta multorum Philoſophorum, atque etiam Theologorum opinionem hoc non ſatis eſt, vt forma aliqua ſubſtantialis ſpiritualis ſit. Nam animam equi, v. g. putant non habere extenſionem, & nihilominus non eſſe ſpiritualem, quia in ſuo fieri, & eſſe pendet à materia. *Concluditur explicatio nominis ſpiritualis in titulo.* Igitur in titulo propoſitæ quæſtionis, per ſubſtantiam ſpiritualem intelligere oportebit talem ſubſtantiam, quæ neque ex materia conſtet, neque illi coëxtendatur, nec ab illa in ſuo eſſe pendeat. Iuxta quam vocis interpretationem ſub illo titulo duæ quæſtiones includuntur. Vna eſt, vtrùm anima rationalis ſit ſubſtantia indiuiſibilis, ſeu carens partibus integrantibus. Alia eſt, vtrùm ſit anima independens? Quæ quæſtio cum illa coincidit, vtrùm anima immortalis ſit? Vt verò diſtinctiùs procedamus, nunc cum D. Auguſtino ſupponamus, omnem illam ſubſtantiam verè incorpoream eſſe, quæ nullo modo eſt capax effectus formalis quantitatis, nec extenſionis, vel compoſitionis partium integrantium. Et in hoc ſenſu inquirimus, vtrùm anima ſubſtantia ſpiritualis ſit?

4. *Qui in hac quæſtione partem negatiuam tenuerint.* In hoc ergo puncto multorum ſententia fuit, animam hominis eſſe ſubſtantiam corpoream, ac proinde ſpiritualem non eſſe. Ita ſenſerunt omnes, qui eam mortalem fecerunt, quos capite ſequenti referemus. Specialiter verò hunc errorem tribuit Tertulliano Auguſtin. *epiſtola* 157. *& lib. de hæreſi in* 86. Vbi declarat Tertullianum de propria corporeitate eſſe loquutum. Et illum latè impugnat *lib.*10. *Gen. ad lit. cap.*24. Eundem errorem tribuit Tertulliano Iſidor. *lib.*8. *Origin. cap.*5. dicens Tertullianum docuiſſe animam hominis eſſe immortalem, & nihilominus corpoream illam eſſe crediſſe, docuítque hunc errorem Tertullianus *lib. de Anima*, *cap.*6. *& ſequentibus*, & multis aliis in locis, quos notat Pamel. inter paradoxa Tertulliani *in* 7. Atque eundem errorem ſecutus fuit Vincentius ille, contra quem diſputat Auguſtinus *lib.*4. *de Anima, & eius origine, à cap.*12. Et in eundem incidit Fauſt. Rhegin. *in epiſtola ad Paulinum.*

5. *Recenſentur aliqui ex Philoſophis pro eadem parte negatiua.* Eundem ex antiquis Philoſophis docuerunt Anaxagoras, teſte Plutarcho *lib.*4. *de placitis, cap.*3. & Stoici apud Euſebium *lib.*15. *de præparat. cap.*19. & Lucretius *lib.*1. *de rerum natura*, quem refert Tertullianus *lib.*1. *de Anima*, *cap.*5. *in fine*, & Auguſtinus *lib. de vtilitate credendi*, illi attribuit, quòd animam ex atomis conſtare dixerit, ſicut Epicurus. Et contra eum diſputat Lactant. *lib.*7. *diuinarum Inſtitution. cap.*12. Refertur etiam pro hoc errore Soranus quidam antiquus medicus, quem quatuor libros de Anima commentatum eſſe refert Tertullianus *lib. de Anima*, *cap.*6. vt omittam Galenum, & alios, qui dixerunt animam eſſe ſanguinem, aut temperamentum, ſeu harmoniam humorum, contra quos ſuprà diſputatum eſt. Nec alieni ab eo-

A dem errore ſunt, qui eaſdem dicunt eſſe hominum, & brutorum animas, de quibus poſtea dicturi ſumus. Pluréſque iſtorum in hunc errorem inductos fuiſſe ait Auguſtinus, eo quòd nimium imaginationi addicti, non poſſent aliquid vt verum ens concipere, niſi corporeum. Vnde eò proceſſerunt, vt Deum ipſum corporeum eſſe diſcerent, vt de Tertulliano idem Auguſt. affirmat, & videri poteſt in Pamel. ſuprà *paradox.*15.

Deinde aliqua fundamenta de anima ſpecialiter afferuntur. Primò ex Scriptura, quòd *Lucæ* 16. dicitur anima Lazari deducta in ſinum Abrahæ, & anima diuitis ſenſiſſe cruciatum 6. *Arguitur etiam ex Script. pro eodē errore.*
B ignis, & aquam ad linguam refrigerandam petiiſſe. Quo teſtimonio Tertullianus *lib. de Anima, cap.*7. *&* 8. *& lib. de reſur. carnis, cap.*17. & Fauſtus *ſuprà* vtuntur. Addit Tertullianus *in lib. de Anima, cap.*11. illud Gen.2. *Et inſpirauit in eo ſpiraculum vitæ*, vbi ipſe *flatum* legi vult, non ſpiritum. *Nam anima*, inquit, *in ſubſtantia flatus eſt, ab effectu autem dicitur ſpiritus, quia ſpirat.* Et adducit illud Iſai. 42. *Dans flatum populo, qui eſt ſuper terram, & ſpiritum calcantibus eam.* & illud cap.57. *Spiritus à facie mea egredietur, & flatum ego faciam*, ſeu *ſpiritus ex me prodiuit, & flatus ego feci*, vt Tertullianus allegat. Denique adducit Fauſtus illud Pſalmi 141. *Educ de cuſtodia animam meam*, quod ipſe legit *de carcere*, in-
C de argumentum ſumens, quia non niſi res corporea poſſet in carcere detineri, ſeu cuſtodiri. Cui ſimile eſt illud Pſalmi 29. *Domine eduxiſti ab inferno animam meam, ſaluaſti me à deſcendentibus in lacum.*

Addit denique Tertullianus *d. cap.*6. *de Anima*, varias rationes Philoſophorum parui momenti, qualis eſt illa, quod extrinſecus ab alio moueri poteſt, eſt corpus, anima autem ab alio 7. *Accedunt leues rationes nonnullæ.*
mouetur extrinſecus, vt cùm *vaticinatur*, inquit, & furit. Item quòd anima mouetur ad motum corporis. Item quòd corpus ipſum corporaliter mouet. Item quòd recedit alterato, & mutato corpore. Imò quòd cibis corporalibus eget, vt in illo ſuſtentetur, & vires ſuas exer-
D cere valeat, & ob defectum cibi deficiat. Sed hæc, & ſimilia leuia ſunt. *Vltima ratio aliquàto ponderoſior.* Illud difficilius, quòd anima in ſuis operationibus à corpore pendet, quod quidem de cæteris inferioribus actibus eſt manifeſtum. De intellectuali verò patet, quia vſus ipſe rationis ex diſpoſitione corporis pendet, vt in pueris notum eſt, & per alterationem corporis amittitur, vt in inſanis, vel impeditur, vt in dormientibus. Ac denique ſine vſu phantaſiæ nihil cogitamus. Tam magna ergo dependentia in operando à corpore ſatis indicare videtur, ipſam eſſe corpoream. Denique ſumitur argumentum ab origine animæ, quia per actionem corporalis ſeminis incipit. Signum ergo eſt eſſe corpoream.

E Veritas nihilominus eſt, animam rationalem eſſe ſubſtantiam ſpiritualem, & incorpoream, 8. *Vera aſſertio affirmatiua bipartita.*
tam iuxta principia fidei, quàm ſecundùm rationem naturalem. Priorem partem probamus primò ex variis locis, ac modis loquendi Scripturæ. *Probatur prior pars primò ex Script.* Primúmque omnium ponderatur à Patribus, quod de hominis creatione dicitur *Gen.* 1. *&* 2. Nam priori loco eodem modo viuentium omnium ex elementis productio, ſeu creatio refertur per ſimplex verbum, ſeu imperium Dei, dicentis, *fiat*: cùm autem peruenitur ad creationem hominis, inducitur Deus vtens peculiari conſilio. *Faciamus hominem ad imaginem,*

& similitudinem nostram, quasi producturus rem
altioris ordinis, & dignitatis à cæteris terrenis a-
nimantibus: quã dignitatem non habet, nisi ratio-
ne animæ, nec in alio fundari potest, nisi in eo,
quòd substantia animæ est altioris gradus, quàm
sint cæteræ corporum formæ; non potest autem
esse altioris gradus, nisi sit spiritualis, & incor-
porea. Et hoc declaratur ampliùs *in cap.2.* vbi
creatio animæ rationalis, & infusio illius in cor-
pus describitur illis verbis, *Formauit Deus homi-
nem de limo terræ, & inspirauit in faciem eius spira-
culum vitæ, & factus est homo in animam viuentem.*
Quod de nullo alio animali dicitur; etiamsi Deus,
quando cætera creauit, illa etiã formauerit quoad
corpora, in quibus animam viuificantem indu-
xit, non tamen peculiari actione, sed illa, qua v-
numquodque animal produxit. At de homine
Scriptura significat, peculiari actione spirasse, id
est, effecisse *spiraculum*, id est, spiritum viuifican-
tem hominem, qui est illius anima. Non est ergo
corporea, sicut cæteræ, sed est substantia spiritua-
lis extrinsecus corpori adueniens, vt verbis Ari-
stotelis vtamur. Hunc sensum Athanasius attigit
*in tractatu de definitionibus, sub titulo de Anima, &
mente*; eúmque copiosè declarant Leo Papa *serm.
4. de Natiuit.* & Chrysost. *homil.11. & 12. in Gen.*
Et clariùs Theodor. *ibi. quæst.23.* & eleganter Au-
gust. *lib.13. de ciuit. cap.24.* Et in præcedenti tracta-
tu *lib.3. cap.7.* alios Patres adduximus; & ideo plu-
ra hîc referre necesse non est.

9. Deinde addi possunt loca, in quibus anima ho-
minis spiritus vocatur. Quamuis enim vox *spiri-
tus*, in Scriptura æquiuoca sit, & interdum rebus
corporeis, & materialibus, vt sunt ventus, & ani-
mæ brutorum, & similia, tribuatur; nihilominus
magis propriè, & frequentiùs de substantiis in-
corporeis dicitur; & hoc modo hominum animas
vocari spiritus ex adiunctis circunstantiis, & cõ-
textu, ac frequentia sermonis clarissimè colligi-
tur. Probatúrque in primis ex verbis Mariæ Vir-
ginis Lucæ 1. *Magnificat anima mea Dominum. Et
exultauit spiritus meus in Deo salutare meo.* Quæ ver-
ba exponens Augustinus *in tractatu super Magni-
ficat*, qui sub eius nomine habetur *in tom.9.* sic in-
quit: *Vnus, & idem spiritus, & ad seipsum spiritus dici-
tur, & ad corpus, anima: spiritus spiritalem habuit ad-
mirationem, anima corporalem; quare anima dicitur
spiritus, & è conuerso. Ideo anima humana quia esse in
corpore habet, & extra corpus, anima vocatur, & spi-
ritus. Anima dicitur, in quantum est vita corporis; spi-
ritus autem, in quantum est substantia spiritualis.* De-
inde sunt optima verba Christi Domini Matth.
25. *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.*
Et quod *cap.27.* de illo dicitur, *Emisit spiritum.*
Et Ioan.19. *Inclinato capite tradidit spiritum.* Luc.
23. *Pater in manus tuas commendo spiritum meum.*
Et Dauid Psal.30. *In manus tuas commendo spiri-
tum meum.* Et similiter orabat Tobias cap.3. *Domi-
ne præcipe in pace recipi spiritum meum.*

10. Sunt etiam optima verba Pauli 1. Corinth.2.
*Quis enim hominum scit, quæ sunt hominis, nisi spiritus
hominis, qui in ipso est? ita & quæ Dei sunt, nemo cogno-
uit, nisi spiritus Dei.* Et *c.5.* de illo fornicario ait, *Iu-
dicaui tradere huiusmodi Satanæ in interitũ carnis, vt
spiritus saluus fiat in die Domini.* In quibus locis, ma-
nifestum est, animam hominis vocari spiritum; &
ita distingui à carne, vt sit capax spiritualis exul-
tationis in Deo, & diuini spiritus, & spiritualium
donorum eius, & vt separetur à corpore, in manus
Dei tradatur, & capax sit æternæ salutis. Vocatur
ergo spiritus, tanquam substantia verè spiritualis,
& incorporea. Nec refert, quòd etiam anima bruti

A spiritus appellatur, *Eccles.3.* Nam statim ibi discri-
men indicatur, cùm dicitur, *Quis nouit, si spiritus fi-
liorum Adam ascendat sursum, & spiritus iumentorum
descendat deorsum?* vbi Hieronymus iuxta litteralẽ
intelligentiam inter spiritum hominis, & iumẽti
differentiam assignari putat, *quod spiritus hominis
ascendit in cælum, & spiritus iumenti descendit in terrã,
& cum carne dissoluitur.* Quia verò hoc difficile co
gnoscitur, ideo sapientem interrogare, *Quis nouit?*
Non quia dubitet, quòd ita sit. Idque declarant
optimè verba eiusdem Sapientis in eodem libro
cap.12. *Reuertatur puluis in terram suam, vnde erat:
& spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* Ac deni-
que ad idem confirmandum iuuant alia, quæ *in
B lib.1. de Angelis, cap.6.* adduximus.

Secundò veritas hæc ostẽditur ex doctrina Ec- 11.
clesiæ, & Patrum. Nam in primis Conc. Lateran. *Probatur*
sub Innoc.III. *in cap. Firmiter, de sum. Trinit.* de Deo *deinde eadẽ*
inquit, *Sua omnipotenti virtute ab initio temporis vtrã- 2. pars ex*
que de nihilo condidit creaturam, spiritualem, & corpo- Concil.
*ralem, angelicam videlicet, & mundanam; & deinde hu-
manam, quasi communem ex spiritu, & corpore constan-
tem.* Vbi animam hominis spiritum vocat, distin-
guens illam à tota natura corporali, & sub ordine
substantiarum spiritualium illam constituens. An
verò illa verba quoad hanc partem definitionem
fidei contineant, in prædicto loco de Angelis dis-
putaui. Et licèt demus non continere propriam
definitionem, quia non ex directa intentione ad
C illam veritatem definiendam dicta sunt; nihilomi-
nus ostendunt, doctrinam esse certissimam, & tan-
quam communi consensu Ecclesiæ receptam à
Concilio proponi. Quod postea aliud Concilium
Lateran. sub Leone X. *sess.8.* confirmauit, docens,
non minus certum esse animam rationalem esse
incorpoream, quàm esse immortalem, & à corpo-
re independentem. Quod esse de fide certum *in
cap. sequenti* videbimus.

Et ita etiam Aug. *Ep.157. in principio*, inter dog- 12.
mata certa de origine animæ ponit, *Eam non esse* *Item ex Pa-*
corpus, sed spiritum; non creatorem vtique, sed creatum. *trib.*
Idémque tradit *in Ep.28.* prope initium, accuratè
declarans vocẽ *corporis*, omnémque illius æquiuo-
cationem tollens. Vnde *in Ps.145.* parũ ab initio,
D *Natura*, inquit, *animæ, præstantior est, quam natura
corporis; excellit multum, res spiritualis est, res incorpo-
rea est, vicina est substantiæ Dei.* Imò *lib.10. Gen. ad litt.
c.24.* certius existimat, animam non esse corporeã,
quàm non esse ex traduce, de qua cõparatione postea
dicemus: nam revera vtrumque certũ est. Idem la-
tè defẽdit *in d. lib.4. de Anima, & eius origine à c.12.*
Denique *in lib. de Quantitate animæ, c.3. & seq.* verita-
tem hanc variis modis, & rationibus declarare
contendit. Quod ex professo egit Claudianus *in* *Claudianus*
tribus libris de statu animæ, contra Faustum scriptis, *habetur*
in quorum secũdo alios Patres allegat: præsertim *tom.4. Bi-*
Greg. Nazianz. Ambr. August. & Hieron. Quibus *blioth.*
addi potest Athanas. *suprà, & Oratione contra Idola.*
Basilius Homilia in illud, *Attẽde tibi. Contẽplatione*,
E inquit, *tua tibi inexistentis animæ incorporeæ, mihi co-
gita Deum esse incorporeum.* Nissenus, seu Nemes. *de
Opificio hom. c.1.* Ioann. Maxent. *lib.2.* Dialog. contra
Nestor. *Anima*, inquit, *quæ non est, corpus, sed spiritus,
carni secundùm compositionem vnita, nullam contra-
ctionem in minori, nullam extensionem in maiori patitur
membro.* Dam. lib.2. c.12. *Simplicem, & corpore vacan-
tem substantiam appellat.* Et idem docent omnes,
quos pro animæ immortalitate in cap. sequenti 13.
referemus. Hæc igitur ad confirmandam priorem *Probatur iã*
partem nostræ assertionis sufficiant. *posterior*

Venio ad alteram partem, in qua ostendendum *pars assert.*
est, eandem veritatem ratione naturali posse co- *ex variis*
gnosci. *Philosophis.*

gnosci. Quod in primis à signo, seu effectu ostendere possumus; quia multi Philosophi fide carentes sola ratione naturali ducti, veritatem hanc assecuti sunt. Quos refert Claudianus suprà *lib. 2. à cap. 7.* nominans Philolaum, Architam, & Eromenem Tarentinos; & præcipuè Platonem in variis locis. Alios refert Lactantius *lib. 7. Instit. cap. 8.* vbi etiam Pythagoram, & præceptorem eius Pherecydem, eiusdem veritatis authores facit. Nemesius *de Natura hominis, cap. 2.* Ammonium, & Numenium adiungit. Et Clemens Alexandrinus *lib. 5. stromat.* refert Platonem in Phedro asserentem, animam nec effigiem, nec colorem habere. Eusebius etiam *lib. 15. de Præparatione euangelica, c. 20. 21.* Plotinum, & Longinum pro hac veritate adiungit. De Aristotele, Commentatore, & aliis antiquis eius interpretibus, idem verius esse credimus, & capite sequenti ostendemus, ne fiat repetitio. Nam eadem sunt de præsenti puncto, & de immortalitate animæ testimonia.

14. *Ad idem ratio 1. ex Claudiano duabus nixa propositionibus.*

Prima verò ratio sit, quam indicat Claudianus suprà *lib. 1. à cap. 4.* Quia non fuit Deo impossibile facere substantiam creatam ex corpore, & spiritu compositam; & illam creare ad completam vniuersi perfectionem pertinuit; ergo ita factum est. At verò illa creatura non est, nisi homo; ergo est homo compositus ex corpore, & spiritu: corpus autem est materia; spiritus ergo est ipsa anima; est ergo spiritualis substantia. Simili discursu *in lib. 1. de Angelis, cap. 6.* ad probandum eos esse substantias spirituales, vsi sumus: & quæ ibi diximus, hîc fere applicari possunt.

15. *Ostenditur 1. propositio.*

Prima enim propositio de possibili videtur per se manifesta, quia in primis id non potest esse impossibile ex defectu potentiæ diuinæ, si ex parte obiecti, seu effectus non ostenditur repugnantia; alioqui Deus non esset omnipotens, nec infinitæ virtutis. Ex parte autem talis creaturæ compositæ ex corpore, & spiritu, nulla potest repugnantia cogitari; vt facile cõstabit, diluendo Tertulliani fundamenta. Imò ex naturali ordine formarũ, & substantiarum, potest satis verosimiliter ostendi hoc genus substantiæ compositæ ex corpore, & spiritu, esse possibile. Quia materia cùm sit simplex entitas substantialis, & potentialis, de se capax est quorumcunque actuum substantialium habentiũ naturalem aptitudinem ad informandam materiam? Ex parte verò actuum substantialium duo extrema inueniuntur: nam quidam ita sunt actus carentes omnino potentialitate materiæ, vt sint in se omnino cõpleti, & naturaliter inepti ad informandam materiam. Alij verò sunt actus, qui ita sunt ad actuandum materiam ordinati, vt coextendantur illi, & in se non possint existere, nisi sustententur ab illa. Ergo non repugnat dari actum substantialem medium, qui & actuare materiam possit, & illi non coëxtendi; nec ab illa pendere, sed subsistentem, & indiuisibilem entitatem in se habere; & hoc est esse spiritualem substantiam.

Declaratur amplius.

Declaratur præterea; quia non repugnat intellectualem substantiam corpori substantialiter copulari, vt illo vtatur, vt instrumento ad intellectualem etiam perfectionem acquirendam; ergo poterit dari substantia composita ex corporali materia, & intellectuali substantia. Intellectualis autem substantia spiritualis est, vt tractando de Deo, & Angelis est ostensum, & statim etiam probabitur; ergo possibilis est substantia composita ex corpore, & spiritu.

16. *Ostenditur 2. propositio. Primò.*

Altera propositio, nimirum, si possibilis est talis creatura, illam necessariam fuisse ad complementum vniuersi, multis modis suaderi potest. Et in

A primis, quia vniuersum perfectum, debet omnes gradus rerũ complecti, & præsertim illos, in quibus notabilis varietas reperitur; quæ maximè in illa mirabili compositione, & quasi mistione inuenitur. Deinde, quia hic sensibilis mũdus debuit habere Principem aliquem creatum, cuius vsui inseruiret, quíque illi dominaretur: hic autem esse non potuit substantia omni ex parte materialis, quia non esset rationis capax, & cõsequenter nec dominij; nec etiam debuit esse creatura merè spiritualis, quæ per se, & propter se non indiget vsu corporalium rerum; ergo esse debuit ex spiritu, & corpore composita, vt ratione corporis vsu corporalium rerum indigeret, & per spiritum posset

Secundò.

B inferioribus dominari. Denique, quia naturalis ordo postulat, vt superiora inferioribus connectantur per media, ne fiat transitus ab extremo ad extremum, nisi per medium; quod & sit supremum infimi, & attingat infimum supremi. Genus autem rerum purè spiritualiũ, & genus rerum purè corporalium, sunt quasi duo extremi ordines vniuersi; optimè ergo connectuntur, mediâ creaturâ cõpositâ ex corpore, & spiritu, quæ vtriusque extremi naturam participet: & ratione corporis sit infra spiritualia, quamuis illa attingat secundùm partem spiritualem, quam includit, & ratione illius supra omnia corporalia existat. Si ergo talis creatura possibilis est, sine dubio à Deo facta est, qui semper facit, quod magis expedit, quódque pensatis omnibus, conuenientissimum est. Quòd autem

Tertiò.

C talis creatura, si facta est, non sit, nisi homo, notius est, quàm vt probatione indigeat. Nec minùs notum est, si quam spiritualem partem habet homo, illam non esse, nisi animam, quia solùm ex anima, & corpore constat, vt in sequentibus ostendetur.

17. *2. Ratio principalis sumpta ex capacitate nostra obedientiali ad spiritualia.*

Secunda principalis ratio ex capacitate principij nostri intelligendi accipitur. Potéstque vel ex capacitate supernaturali, seu obedientiali; vel etiam ex sola naturali sufficienter formari. Et priori modo erit ratio theologica tantùm, certa in principiis, & in illatione euidens: posteriori autem modo erit naturalis, & per se satis efficax, ex principiis, & illatione satis euidentibus. Priori modo sic colligimus. Anima est capax diuini esse

D supernaturalis, id est, magni, & pretiosi doni, quo diuinæ naturæ consors efficitur, 1. *Petri* 2. Item est capax contrahendi cum Deo veram amicitiam, & familiaritatem: ac denique est capax visionis claræ diuinæ essentiæ. Sed hæc, & similia dona non possunt esse, nisi spiritualia; quia Deus, quem proximè respiciunt, & cuius naturam singulari modo redolent, summè incorporeus, & spiritualis est. Ergo etiam animam, quæ illis donis subiicitur, spiritualem esse necesse est, vt potentia actui proportionata sit. Et hanc rationem confirmant illæ locutiones Pauli, *Qui adhæret Domino, vnus spiritus est*, 1. Corinth. 6. Et illud, *Spiritus viuit propter iustificationem*, Rom. 8. Et *similes ei erimus, & videbimus eum, sicuti est*, 1. Ioannes 3.

18. *Confirmatur proxima ratio.*

E Huc etiam spectat, quòd animus noster spiritualibus rebus maximè delectatur, & quasi pascitur, & nutritur. Ergo signum est, animum ipsum spiritualem esse. Nam vnumquodque viuens cibis similibus, & proportionatis maximè gaudet. Vnde est illud Nazianzeni *in Apologetico*, quod Claudianus etiam *d. lib. 2.* refert, *Magnum inter corpus, & animum esse discrimen. Nam sicut corpus corporalibus pascitur, sic animus incorporeis saginatur.* Hanc etiam rationem fuisse vnam ex potissimis argumentationibus Philosophorum, præsertim Platonicorum ad probandum animam

esse incorpoream, refert Tertullianus lib. de Anima, cap.6. *Quia omne corpus*, ait, *corporalibus ali indicant, animam verò, vt incorporalem, incorporalibus, sapientiæ scilicet, studiis.* Et eadem vtitur Greg. Nissen. *supra*, eamque ex Ammonio refert. Sic etiam dixit Marsilius Ficin. lib.8. de Theolog. Platon. cap.2. *Animam pasci incorporea, & æterna veritate*, ac proinde incorpoream esse.

19. *Tertulliani euasio resoluitur.* Respondere autem conatur Tertullianus ex Sorano, humanam animam corporalibus quoque cibis ali, & deficientem aliquando corporalibus fulciri alimentis; quòd, si illi in totum adimantur, à corpore dilabi. At hæc responsio nullius momenti est. Nam hæc alimenti corporalis necessitas non est propter animam secundùm se spectatam, sed propter corpus, cuius est forma; & ita ex hac indigentia non probatur ipsam esse corpoream, sed probatur, ipsam esse formam corporis, in quo peculiarem dispositionem postulat, vt ei vniatur, & maximè, vt membris, & facultatibus corporis, vt instrumentis vti valeat; ideoque ad conseruandam, vel restaurandam illam corporis dispositionem, alimentis corporeis indiget. At verò anima secundùm se, & vt est intelligendi principium, non vtitur cibis corporeis, sed spiritualibus, & præcipuè Deo ipso, quem naturaliter maximè appetit, & extra illum non quiescit, iuxta illud Augustini in Confessionibus lib.1. cap.1. *Fecisti nos Domine ad te, & inquietum est cor nostrum, donec perueniamus ad te.* Et in lib.10. de Ciuit. c.4. *Bonum nostrum nullum est aliud, quàm Deo cohærere, cuius vnius anima intellectualis incorporeo (si dici potest) amplexu, veris impletur, fœcũdatúrque virtutibus.* Quod suo etiam modo assecutus est Plato, dicens in Conuiuio, *hominem pulchritudinis diuinæ inspectatione beatum fieri, & veris, ac expressis virtutibus ali.* Ergo ex hac etiam naturali capacitate, & propensione ad Deum cognoscendum, & amandum, & ad sapientiam, & virtutes, veritatem, & honestatem, optimè colligitur animam esse incorpoream, cùm illa omnia incorporea sint, & omnibus corporalibus rebus excellentiora. Et hæc ratio ex sequenti maximè confirmabitur; nam in illa hanc animæ capacitatem magis ponderabimus.

20. *3. Ratio principalis sumpta ex capacitate nostra naturali ad spirituales actus.* Tertia igitur ratio, & maximè philosophica est, quæ ex ipsa operatione intelligendi & amandi secundùm rectam rationem sumitur, éstque huiusmodi. Operatio propria animæ, vt est intelligẽdi principium, est in se spiritualis; ergo & principium eius proximum, seu potentia, à qua proxima elicitur, est spiritualis; ergo etiam principiũ principale talis operationis, quod animam rationalem vocamus, est substantia spiritualis. *Prima rationis cõsequentia ostenditur.* Prima consequentia per se nota, & euidens videtur; tum, quia nõ potest operatio esse altioris ordinis, quam sit potentia, cùm & potẽtia per actus specificetur: & è conuerso actus à potentia habeat suam dignitatem, & excellentiam: tum etiam, quia illa operatio est actus immanens, qui in eadem potentia recipitur, à qua elicitur: ideoque si spiritualis est, non nisi in spirituali potentia recipi potest. *Ostenditur secunda.* Secunda consequentia eisdem modis probatur; quia illa potentia vel est ipsamet anima, vt quidam volunt; vel si est res distincta ab animæ substantia, manat ab illa tanquam propria eius passio, seu proprietas; non potest autem immaterialis proprietas connaturaliter oriri, nisi ab immateriali principio: recipitur etiam illa facultas in ipsa animæ substantia, tanquam in subiecto, cui inhæret; ergo si spiritualis est, spirituale subiectum requirit, quia non potest qualitas spiritualis, & indiuisibilis recipi (saltem naturaliter) in

A subiecto diuisibili, & corporeo. Atque hoc genere argumentationis vsus est Aristoteles *lib.1. de Anima, cap.1 text.12. & 13. & lib.3. cap.4.* vt postea videbimus. Et est consentaneus Dionysio *lib.1. de Cælest. Hierar. cap.11.* dicenti, operationem potentiam sequi, & potentiam ex natura, ideoque ex operatione potentiam & naturam inuestigari, & innotescere. *Ratiocinatio hac consentanea est Aristoteli, & Dionysio.* Vnde etiam August. *lib. de Immortalitate Animæ, cap.6.* dixit, ad inuestigandam animæ naturam, *omnibus viribus incumbendum esse, vt quid sit ratio sciatur*, vbi per *rationem*, actum ratiocinandi intelligit: nam statim addit, *Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur: aut ipsa veri contemplatio, non per corpus.* *Item Augustino.* Et B hoc modo ratiocinatur in hac materia D.Thomas *2. contr. Gent. cap.49.* *Atque etiã D.Thoma.*

21. *Ostenditur iam rationis anteceden., de actibus circa obiecta spiritualia.* Probatur ergo antecedens principalis rationis. Primò ex obiectis spiritualibus, quæ intelligendo contemplamur, Deum nimirum, & intelligentias: nam actus debet esse obiecto proportionatus, cùm inde speciem sumat; ergo actus, quo intelligimus Deum, vel Angelum, spiritualis esse debet. *Obiectio.* Obiicies, illam rationem non esse bonam, quia nos non cognoscimus Deum, vel Angelum, prout in se est, sed per analogiam ad materialia; ergo inde colligi non potest, actum illum esse spiritualem. Vnde etiam imaginatio potest apprehendere Angelum, vt motorem cæli, vel vt pulchrum iuuenem, & alatum; & Deum ipsum possumus aliquo modo per phantasiam apprehendere, C cùm possimus etiam per sensum in illo delectari, iuxta illud, *Cor meum, & caro mea exultauerunt in Deum viuum.* Nec satis est respondere, quòd licèt anima in corpore non cognoscat Angelum, vel Deũ, prout in se est, separata id potest, hoc enim licet in re ita sit, non tamen illa ratione probatur intentum. *Obiectionis euasio obstruitur.* Quia nunc non experimur illum modum res spirituales cognoscendi per proprios conceptus, seu imagines: at nunc solùm possumus argumentari ex actibus, quos experimur, de quibus procedit obiectio facta, quòd quoad illum imperfectum modum cognoscendi non sit necessarius spiritualis actus, vt actus phantasiæ ostendunt. D Nihilominus tamen ratio est satis efficax, *Satisfit obiectioni.* quia licet intellectus animæ coniunctæ corpori non concipiat propriam entitatem Dei, aut Angeli, nec illam repræsentet, vel apprehendat eius spiritualitatem, & modum essendi, prout est in se; nihilominus, quantùm ad actum iudicij, verè cognoscit illas substantias esse immateriales, & incorporeas, & alterius ordinis à substãtiis quantitati subiectis; qui actus non potest cadere in sensum. Quin potiùs ad ferendum hoc iudicium eleuatur mens nostra supra sensus, & vincit illos, à sensibilibus abstrahendo, vt de spiritualibus, quatenus talia sunt, iudicare possit; ergo talis actus spiritualis est.

22. *Satisfit amplius.* Accedit, quòd intellectus noster ita de illis obiectis spiritualibus cogitat, vt circa illa discurrat, E & proprias eorum naturas intelligere conetur, ac proprietates corporibus repugnantes illis conuenire assequatur; non potest ergo illa esse actio corporea. Et quamuis ex hoc discursu immediatè solùm inferatur, aliquos actus intelligendi animæ nostræ esse spirituales. Inde tamen optimè concluditur, omnes actus intelligendi eiusdem animæ esse spirituales, quia ex vno actu spirituali statim colligitur potentia spiritualis, vt ostensum est. Et hinc posset immediatè inferri substantia spiritualis, quia nulla spiritualis potentia esse potest, nisi in spirituali subiecto, præsertim connaturaliter, & tanquam intrinseca proprie-

tas

tas eius. Verumtamen etiam ex vno actu im- A materiali vlterius concluditur, omnem actum à tali potentia elicitum, esse spiritualem, quia potentia spiritualis non est capax actus eliciti materialis, & immanentis in ipsa, vt est omnis actus intelligendi. Cùm ergo omnes actus intelligendi sint ab eadem potentia proxima, vt supponimus, si vnus est spiritualis, omnes erunt spirituales, etiamsi circa corpora versentur, quia per spiritualem actum potest corpus altiori modo repræsentari, & cognosci, vt in Deo, & Angelis constat; & hanc maiorem perfectionem participat actus, eo ipso, quòd est à potentia spirituali, qualis est intellectiua potentia, vt prior ratio probat.

23. *Ostenditur deinde à quibusdam, prædictum antecedens de actibus circa obiecta corporea: ex Aristotelis effatis.*

Addit verò Aristoteles *lib. 3. de Anima, cap. 5. text. 4.* B specialem rationem, per quam ex corporum etiam cognitione colligit potentiam cognoscentem illam esse spiritualem, seu immaterialem. Quoniam anima intellectiua omnia corpora intelligere valet; cognoscit enim cælestia, & terrestria, simplicia, & mista, & sic de reliquis. Ergo illa intelligit per potentiam spiritualem, & non per corpoream. Probat consequentiam, quia intellectio fit, recipiendo ipsum intelligibile; & ideo potentia, vt omnia cognoscere valeat à natura recepti denudata esse debet; quoniam *intus existens prohibet extraneum*, vt in visu, & aliis sensibus videre licet. Ita exponunt rationem illam multi expositores, qui eam, vt demonstrationem reputant. Et illa vtitur D.Thom. 1. p. q. 75. a. 2.

Declaratur & confirmatur.

Et potest ampliùs in hunc modum ex mente eiusdem Philosophi declarari, quia potentia corporea C in corpore inhæret, & consequenter certum organum, seu partem corporis, & determinatam eius dispositionem requirit. Ergo non potest esse potentia vniuersalis ad omnia corpora cognoscenda. Probatur consequentia, quia dispositio vnius organi corporei, non potest esse apta ad omnia corpora cognoscenda; sicut in sensibus videmus, non esse aptam eandem organi dispositionem ad omnia sensibilia percipienda.

24. *Instatur ab authore cõtra illa effata.*

Nihilominus hic discursus Aristotelis difficilis est. Primò, quia si esset efficax, in simili forma probaret, intellectum non esse spiritualem potentiam, nec rem intelligibilem, quod est absurdum, vt per se patet. Sequela probatur, quia omne recipiens debet esse denudatum à natura recepti, D sed intellectus recipit in se quidquid intelligit; ergo debet esse denudatum ab omni natura, quam intelligere potest: sed potest intelligere omnem rem spiritualem; ergo debet ipse denudatus esse ab ipsa etiam spiritualitate (vt sic dicam) ac proinde nec ipse intellectus potentia spiritualis, nec principium intelligendi substantia spiritualis esse poterit. Et eodem modo inferri poterit non esse intelligibilem, quia potest intelligere omne intelligibile, & consequenter esse debet denudatus à natura entis intelligibilis.

Quam nonnulli responsionem afferant ad instantiam.

Ad hoc verò communis responsio est, illa principia, seu axiomata Aristotelis, *Intus existens prohibet extraneum*, &, *Recipiens debet esse denudatum à natura recepti*; intelligenda esse de solis potentiis materialibus, & corporeis, non verò de spiritualibus. E Quia materia de se impedit cognitionem. Vnde videmus omnem cognitionem per aliquam eleuationem à materia, & per species aliquo modo immateriales fieri. Et ideo potentia corporea tanquam materialis magis est determinata, & limitata, vt intus existens prohibeat extraneum, &c.

25. *Hæc responsio eneruatur primò.*

Sed responsio non videtur difficultatem euacuare. Primò, quia, vel petit principium, & assumit, quod probandum est, scilicet, potentiam corpoream non posse esse vniuersalem, & indifferentem ad omnia corpora cognoscenda, vel (ne incidat in hoc incommodũ) vtitur alio principio ad probandum fundamẽtum illius rationis, quòd *cognoscens debet esse denudatum à natura cogniti*, vtique ex ineptitudine materiæ ad iuuandam cognitionem, & consequenter determinando illud principium ad materiales potentias. Et sic reuera mutatur discursus Aristotelis, & aliud medium assumitur. In quo licèt antecedens de imperfectione materiæ verum sit, illatio non est formalis, nec per se nota, nec sufficienter probatur. Quia ex illo principio ad summum videtur posse inferri, potentiam materialem non posse, nisi materialia intelligere, quod verissime dicitur, & confirmat præcedentem rationem sumptam a nobis ex cognitione immaterialium rerum. Difficile autem est inde inferre, & ostendere non posse materialem potentiam ad omnia materialia cognoscenda extendi, præsertim vtendo solis illis principiis, *Quod intus est, prohibet extraneum*. Et, *Quòd recipiens debet esse denudatum à natura recepti.*

26. *Eneruatur 2. per exemplum cogitatiuæ.*

Addo verisimiliter posse suaderi, de facto dari potentiam materialem, quæ omnia corpora possit cognoscere; nimirum, cogitatiuam hominis, quæ intellectus passiuus ab Aristotele interdum appellatur. Nullum enim est corpus, quod per illam apprehendi, & cognosci non possit, vt patet inductione. Nam cælum, & terram, & cætera elementa, & omnia mixta (quantum est ex se) cognoscere potest, si applicentur, & proponantur ipsi. Nam quòd de facto multa non cognoscat, quia sensibus non offeruntur, accidentarium est; & in intellectu etiam potest contingere.

Exemplum magis vrget ponendum vnum tantum sensum internum.

Et hoc ratio fortius vrgebit, si vera est opinio, dicens in reipsa eandem esse potentiam in homine cogitatiuam cum phantasia, seu imaginatione, & hanc cum sensu communi: nam ille sensus interior vniuersalis esse videtur ad cognoscendum quodlibet corpus sensibilibus qualitatibus affectum, nam si illis careat, etiam intellectus hominis coniunctus illud apprehendere non valebit. Et à priori probatur, quia nullum aliud obiectum adæquatum potest assignari cogitatiuæ, vel sensui interiori, si est vnus tantùm realiter, nisi corpus, seu materiale obiectum cognoscibile. Ergo hæc vniuersalitas non transcendit capacitatem, & perfectionem possibilem corporali potentiæ cognoscitiuæ. Nec, vt videtur, satis probari poterit, esse impossibile dari potentiam materialem omnia corpora cognoscentem.

27. *Prædicto exemplo non obstant illa Aristotelis effata: de quo vide rursum infrà lib. 3. cap. 2. à n. 10.*

Nec obstabit principium illud, quòd *intus existens prohibet extraneum*; quia dici cum probabilitate potest, illud procedere in sensibus externis, qui per medium externum, à sensibilibus obiectis naturaliter immutantur; & ideo si organum, vel medium magis remotum sit aliquo sensibili affectum, illa impedire solent, ne cætera purè, vel in aliquo simili gradu sentiantur. At cogitatiua non immutatur hoc modo, sed vel media sensatione exteriori, intentionalem speciem, seu phantasma rerum sensatarum recipit, vel acceptis aliquibus speciebus, ipsa per se alias fabricat; & ita quamuis ex praua organi sui dispositione interdum impediatur, ne ordinatè, & conuenienter cognoscat, aut apprehendat, tamen ex hoc solùm, quòd sit in organo corporeo, certam materialem dispositionem postulante, impediri non potest, quominus omnia corpora cognoscere

valeat. Multoque minus impediet aliud principium, quòd *recipiens debet esse denudatum à natura recepti:* tum, quia potentia cognoscitiua non recipit obiecta in suo esse naturali, sed in esse intentionali, & repræsentatiuo; & ideo non repugnat, potentiam corpoream esse talem in suo esse naturali, & recipere alias res sibi similes in natura in esse intentionali; sicut ego video oculum alterius, licet meus sit eiusdem naturæ, quia hoc non obstat, quominus possit alium in se recipere in esse intentionali. Tum etiam, quia in potentia spirituali ita contingit, & quoad hoc non videtur esse maius impedimentum in potentia corporea.

28. Dicet verò aliquis, potentia corporea sensitiua interior non potest cognoscere, nisi quod sensus exteriores renunciant: sensus autem externi non cognoscunt omnia corpora, sed tantùm quasdam eorum qualitates; ergo nec potest dari sensus internus, qui omnia corpora cognoscat. Item interior sensus non potest cognoscere materiam, quia nullam habet speciem eius, nec viam cognoscendi illam. Deinde cogitatiua saltem seipsam non potest cognoscere; ergo vel hac ratione, non potest cognoscere omnia corpora. Denique licet potentia corporea posset cognoscere omnia corpora in indiuiduo, non tamen rationes vniuersales corporeas. Ergo etiam hoc titulo non potest omnia corpora cognoscere. Sed hæc licèt aliis modis, & in alio sensu probent fortasse, non posse potentiam corpoream cognoscere omnia corpora eo modo, quo illa intellectus potentia spiritualis cognoscit, non tamen defendunt rationem Aristotelis, & fundamenta eius.

Replicant adhuc aduersarij contra proximè dicta quadrupliciter. Primò. Secundò. Tertiò. Quartò.

29. Vnde ad primum respondeo, eandem obiectionem fieri posse de intellectu animæ coniunctæ, de cuius operatione nunc agimus, vt ex illa qualitatem talis substantiæ, & potentiæ inuestigamus. Nam etiam intellectus coniunctus alligatus est sensibus. Vnde ortum est axioma illud, *Nihil est in intellectu, quod non priùs fuerit in sensu.* Nihilominus tamen dicitur cognoscere omnia corpora, quia aliquo saltem imperfecto modo per eorum qualitates, quas mediis sensibus percipit, in aliquam eorum cognitionem venit. Idem autem dici potest de cogitatiua, vel sensu interno. Quia cùm nullum sit corpus, quod non sit affectum aliqua sensibili qualitate, saltem lumine, cum aliquo sensibile communi, vt magnitudine, figura, motu, &c. Nullum etiam est corpus, quod omnino cognitionem sensus interioris subterfugiat. Imò componendo species rerum sensibilium, potest plura corpora cogitare, quàm expertus fuerit. Ergo quoad hanc vniuersalitatem non est differentia inter corpoream facultatem, & spiritualem. Verumtamen cùm hoc esse poterit, quòd intellectus intimiùs penetret inuestigando, & cognoscendò naturam vniuscuiusque corporis, quod potentia corporalis facere non potest; propter quod quidditas rei materialis solet poni obiectum quasi proprium intellectus coniũcti. Hæc autem differentia non prouenit ex eo, quòd *intus existens prohibet extraneum*; vel quia *recipiens debet esse denudatum à natura recepti*, sed ex eo, quòd corporalis natura est obtusa (vt sic dicam) ratione materiæ, quam inuoluit, vel cui adhæret, eiúsque naturam sapit. Et ita ratio discriminis non fundatur in vniuersitate obiecti, sed in modo cognoscendi, & penetrandi, seu discurrendi circa rem cognitam.

Ad primum.

30. Eadem responsio est ad secundam obiectionem: nam sensus interior etiam cognoscit materiam, sed valde confusè, quatenus rem quantam, & extensam cognoscit: intellectus verò distinctiùs circa illam operatur, ratione discursus, & subtilioris cognitionis. Similiter ad tertium, admittendo differentiam in eo assignatam, quòd cogitatiua de seipsa non cogitet per peculiarem actum, quo seipsam cognoscat, & consequenter ex ea parte sensum internum non cognoscere omnia corporalia, dicendum est, id non prouenire ex eo, quòd intus existens prohibeat extraneum: nam potiùs intus existẽs prohibet suimet cognitionem, & non prohibet alia corpora extranea, seu distincta cognoscere. Prouenit ergo etiam ex materialitate, quia non potest cogitatiua de seipsa cogitare, nisi reflectendo in seipsam; huic autem reflexioni supra seipsam obstat imperfectio rei materialis. Intellectus autem cognoscere potest non solùm cogitatiuam, quia ipsam directè cognoscit, sed etiam seipsum, quia supra seipsum reflecti potest, propter acumen, & subtilitatem facultatis spiritualis.

Ad secund. Ad tertiũ.

Vnde D. Thomas 2. *contr. Gent. cap. 49. ratione* 3. ex hac efficacitate intellectus ad reflectendum supra seipsum, intelligendo se, specialem rationem sumit ad probandum ipsum esse spiritualem. Quia sicut corpus non potest mouere seipsum per se primò, seu secundùm eandem partem; ita potentia corporea non potest supra seipsam reflecti, vtique cognoscendo seipsam. Ideoque, quo maior, ac subtilior fuerit ista reflexio, eo magis propria est spiritualis facultatis. Nam intellectus non solùm supra seipsum, sed etiam supra suum actum reflectitur; cognoscit enim se cognoscere, & quanta certitudine, vel claritate cognouerit; & quid sit ipsa cognitio inquirit; & similiter reflectitur circa principia talis actus, vt sunt species, lumen, & si quid est simile; quæ omnia non possunt cogitatiuæ circa suos actus, vel species attribui. Vnde ex hac parte verum est, eam non cognoscere omnia corpora, id est, omnia entia materialia: illud tamen non prouenit, vt dixi, ex eo, quòd intus existens prohibeat extraneum, sed potiùs, quia materialitas impedit tantam potentiæ subtilitatem, qua in seipsam reflecti possit. 31.

Proxima responsio enucleatur magis ex D. Thom.

Idem denique dicendum est ad vltimum de cognitione rerum corporearum in vniuersali; concedo enim illud genus cogitationis non cadere in potentiam corpoream cognoscentem. Imò illum concipiendi modum esse magnum signum potentiæ spiritualis independentis in operatione sua ab organo corporeo, & consequenter etiam in suo esse. Nihilominus tamen verum est, illam incapacitatem corporeæ potentiæ, non prouenire ex eo, quòd intus existens prohibeat extraneum (hoc enim principium nullo conuenienti modo potest hîc applicari,) sed prouenire ex imperfectione, & limitatione materiæ, sicut de aliis dictum est.

Ad quartũ.

Quocirca hæc ratio Aristotelis ex sola generali cognitione omnium corporum desumpta, & in illo principio fundata, non est demonstratio, nec caret difficultatibus, quas Philosophi de sensibus tractant; nunc autem illas expendere importunum esset, & à præsenti instituto alienum. At verò vim illius rationis non in sola generalitate obiecti, seu corporum cognitorum, sed in modo cognoscendi ipsa corpora constituendo, est satis efficax ratio, vt in obiectionibus factis, & responsionibus datis est explicata. Et in duobus punctis præcipuè consistit, videlicet, in modo cognoscendi corpora, non in superficie tantùm (vt sic dicam) sed intimè penetrando illorum natu- 32.

[illegible] tertiam rationem ex Arist. [illegible] non demonstrare assertionem. Quo modo [illegible] efficaciter.

ras.

ras, vel saltem illas simul cum causis, proprietatibus, & effectibus inquirendo. Itémque in modo cognoscendi non tantùm singula indiuidua, sed etiam vniuersales eorum rationes ab indiuiduantibus conditionibus, seu differentiis particularibus abstrahendo; quod est proprium spiritualis potentiæ, quia in illo cognoscendi modo, quasi se eleuat supra omne corpus, ipsúmque quodammodo spiritualizat, vt sic dicam, ab omnibus sensibilibus accidentibus, & circunstantiis illud præscindendo, vt ita spirituali modo illud cognoscat. Vt probat D. Thomas *lib. 2. contr. Gent. cap. 66.* Maximè verò hoc inde conuincitur, quòd anima humana non tantùm generales rationes corporum directè attingit, sed etiam vniuersaliores, & corporalibus, ac incorporalibus rebus communes, imò etiam transcendentales, quæ suo modo Deo cum creaturis communes sunt; quod est manifestum signum, potentiam intellectiuam hominis esse omnino abstractam in suo esse ab organo corporeo, & consequenter etiam à materia.

33. *4. Ratio principalis sumpta ex obiecto adæquato intellectus.* Ex quibus potest quarta principalis ratio formari ex obiecto adæquato intellectus humani desumpta. Quia obiectum adæquatum intellectus est ens, in quantum ens, aut in quantum verum; ergo signum est, intellectum esse potentiam altioris ordinis ab omni sensu, ac proinde esse potentiam spiritualem, & ab omni corporeo organo abstractam. Antecedens notum est ex Metaphysica, & ex discursu hîc facto, quia intellectus attingit omnia entia corporalia, & spiritualia, creata, & ipsum Deum increatum, substantiam, & accidentia, cæteraque omnia, quæ vt cadant sub vnam potentiam, sub aliqua communi ratione accipi debent. Hæc autem esse non potest, nisi ratio entis, vel intelligibilis, seu veri. Ergo hæc est ratio adæquati obiecti intellectus. Prima verò consequentia, nimirum, potētiam, quæ tam vniuersale obiectum cōplectitur, esse supra sensum, videtur profectò per se nota. Nam sensus, seu potentia cognoscitiua, organica, & materialis (idem enim sunt) est valde limitata potentia ratione materiæ, vt iam declaratum est. Et vlteriùs declaratur in hunc modum, quia constat, in rerum natura esse potentiam cognoscitiuam altioris ordinis, & altioris ab omni sensu, vt est in Angelis, sicut suprà probatum est; sed ipsemet intellectus angelicus non habet vniuersalius obiectum, quàm sit ens, in quantum ens; ergo signum est, hoc obiectum esse vltra latitudinem omnium sensuum; seu, quod idem est, postulare potentiam superioris ordinis ab omni sensu. Ergo etiam intellectus hominis, qui cum angelico in illa vniuersalitate conuenit, est altioris ordinis ab omni sensu; ac subinde non est potentia corporea, sed spiritualis, sicut est angelicus intellectus.

Lib. 2. de Angelis cap. 2. à n. 6.

34. *Roboratur proxima 4. ratio ex discursu D. Thomæ.* Et declaratur ampliùs hæc ratio discursu sumpto ex D. Thoma 1. *p. q.* 14. *a.* 1. *& de verit. q.* 2. *a.* 2. *& lib. 2. contr. Gent. cap.* 62. *ratione* 4. in quibus locis hoc principium statuit. Res cognoscentes distinguuntur à non cognoscentibus per aliquam abstractionem à materia, quia res non cognoscentes non sunt capaces formarum aliarum rerum; cognoscentes autem aliquo modo recipiunt formas aliarum rerum, quia omnis cognitio per aliquam assimilationem fit. Hæc autem differentia ex eo prouenit, quòd res non cognoscentes habent proprias formas valde immersas materiæ, à qua limitatio, & coarctatio prouenit; ergo illa maior amplitudo rei cognoscentis ex aliqua ab-

A stractione à materia prouenit, iuxta vniuscuiusque modum, & gradum. Atque ita videmus, etiam sensus ipsos recipere formas aliquo modo abstractas à materia; & quo sensus est perfectior, eo subtiliores species recipere. Omnis ergo potentia cognoscitiua aliquam immaterialitatem participat: vel è contrario immaterialitas potentiæ est ratio, quòd sit cognoscitiua. Ergo quo fuerit plurium rerum cognoscitiua, seu vniuersaliorem rationem obiecti cognoscibilis attigerit, eo maiorem immaterialitatem participabit. Nam si capacitas illa ex aliqua immaterialitate prouenit; maior capacitas ex maiori immaterialitate proueniet. Ergo illa potentia cognoscitiua, quæ est capax rerum omnium, & quæ adæquatè respicit

B vniuersalissimam rationem obiecti cognoscibilis, erit potentia simpliciter spiritualis, & immaterialis, id est, ab organo corporeo in suo vsu, ac subinde in suo esse independens. Talis ergo est intellectus humanus: & sicut cum intellectu angelico in illa vniuersalitate conuenit; ita & in absoluta immaterialitate. Habet autem intellectus angelicus melius cognoscere, quia in illomet ordine altior est, & similiter vniuersaliorē habet cognitionem, non ex parte obiecti adæquati, sed ex parte actus, & modi cognoscendi, vt suprà de Angelis dictum est. Et ex dicendis de nostro intellectu comparatio perfectè intelligitur.

35. *5. Ratio sumpta ex libertate voluntatis, ex eodem D. Thom.* Vltimam rationem sumimus ex operibus voluntatis, & maximè ex arbitrij libertate, quam

C etiam tetigit D. Thomas *d. lib. 2. contr. Gent. cap.* 65. ratione prima. Nam habere dominium propriarum actionum, & posse pro suo arbitrio diuersa, & opposita operari, signum est spiritualis, & immaterialis virtutis. Sed hoc dominium habet anima humana per voluntatem suam. Ergo signum est illam esse potentiam spiritualem, non organicam; multóque magis ipsam animam, quæ est principalis domina suorum actuum, spiritualem, & immaterialem esse. Consequentia cum minori notæ sunt. Maior autem ostenditur, primò quia omnia agentia materialia, quæ experimur, naturali necessitate operantur, & bruta instinctu naturæ dicuntur, cujus signum est, quia omnia, quæ sunt eiusdem speciei, determinatam *Rationis assumptū probatur 1.*

D operationem, & vniformem habent operandi modum; ergo illa determinatio ex materialitate prouenit. Ergo è contrario, aliter ille modus operandi rationalis animæ prouenit ex immaterialitate. Secundò ad idem argumentor, quia nullum creatum agens, siue cælum, siue Angelus, potest necessitatem inferre voluntati humanæ, si ratio vigilet, & attendat; & sensus interni non perturbentur; ergo signum est, illam non esse materialem virtutem. Nam omnis materialis virtus huius inferioris mundi subiecta est exteriori mutationi etiam violentæ externorum agentium; & præsertim cælorum, & Angelorum, applicando saltem actiua passiuis: voluntas ergo, quæ in se ab huiusmodi efficacitate immunis est, non est *Secundò.*

E materialis, neque à materia per se pendens. Tertiò, quia omnes creaturæ superiores homine habentes libertatem arbitrij sunt spirituales, & omnes inferiores homine, quia omnino materiales sunt, non sunt dominæ suarum actionum; ergo homo, qui secundùm animam cum Angelis in hac proprietate conuenit, spiritualem gradum in anima ipsa participat, non quidem alia ratione, nisi, quia anima ipsa spiritualis est; nulla enim alia ratio cogitari potest. Vnde cùm in Genesi dicitur, *homo factus ad imaginem Dei*, ratione huius libertatis, & dominij dictum esse, sancti exponūt: *Tertiò.*

nimi

nimirum, quia homo per spiritualem animam, gradum intellectualem, & libertatem arbitrij illius gradus propriam participauit. Sunt ergo in propriis animæ humanæ operibus euidentia signa spiritualis naturæ, quam non nisi ratione animæ homo participat. Est ergo anima verè spiritualis, & immaterialis. Quod in capitibus sequentibus ampliùs confirmabitur.

36. *Ad fundam. contrarij erroris in n.5.*

Ad fundamentum contrarij erroris sumptum ex debilitate phantasiæ non valentis rem incorpoream apprehendere, non est necessaria responsio, sed admonitio (vt sic dicam) homines non solùm fide, sed etiam ratione, posse, ac debere sensum corrigere: & saltem per negationem spiritualia intellectu concipere. Sic enim euidenter cognoscimus Deum esse incorporeum, & nihil repugnare fieri creatam substantiam in hac proprietate illi similem. Item suprà ostensum est, Angelos esse incorporeæ naturæ. Inde ergo colligi potest, non esse impossibile nostrum principium intelligendi habere hanc proprietatem cum Angelis communem. Imò cum in propriis operationibus eiusdem gradus, & ordinis cum Deo & Angelis conueniat, satis euidenter colligitur, etiam in conditione immaterialitatis cum illis conuenire.

Lib.1.de Angel.cap.5.à n.6.

37. *Ad 1. testimon. Scripturæ in n.6.*

Ad argumentum autem in contrarium sumptum ex colloquio inter Lazarum, & diuitem defunctos, respondent Patres in primis, animam, licèt spiritualis sit, posse carcere detineri corporeo, & ibi ab igne corporali, ac vero, vt Dei instrumento torqueri. Et ita potuisse animam diuitis cruciatum ignis sentire, id est, pati, & cognoscere spirituali cognitione. Et similiter aliquam consolationem, & diminutionem illius pœnæ desiderare; & hunc affectum explicasse metaphoricè Euangelistam illis verbis, *Mitte Lazarum, vt intingat extremum digiti sui in aquam, vt refrigeret linguam meam*, &c. Luc. 16. Vnde August. *lib.21. de Ciuit. cap.10.* oculos, linguam, digitum, & aquam, spiritualia fuisse dicit, licèt per voces corporeas partes significantes per metaphoram significentur. Quod optimè declarat, & confirmat *d.lib.4. de Anima, & eius origine, à cap.15.* Idem habet Claud. *in lib.3. de statu Animæ, circa finem.* Vbi optimè id cõfirmat ex locutione inter Abraham, & diuitem; quia corporalis esse non potuit; cùm enim magnum chaos inter illos interiectum esset, non poterat vnus alterius sensibilem vocem corporaliter audire. Idem ergo est de aliis. Idem optimè dicit Nissenus *lib. de Anim. & Resur. circa finem.* Quomodo autem hoc non obstet, quominus ignis ille, & flamma cum proprietate intelligenda sint, diximus latè *in lib.8. de Angelis, cap.12. à n.10.*

38. *Ad cætera testimonia in eodem n.6.*

Ad alia testimonia respondeo, locum Gen.2. *Inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ*, de creatione animæ intelligendum esse, vt in præcedenti tractatu *lib.3. cap.7.* exposui cum communi sententia Patrum. Parùm autem refert, quòd nomine *spiraculi*, aut *spiritus*, aut *flatus* anima significetur, quia per quamcunque illarum vocum incorporea forma significatur, etiamsi nomen flatus magis metaphoricus sit ad illam significationem translatus. Vt notauit August. *lib.7. Gen. ad litt. cap.3. & sequentib.* Vbi coniungit locum citatum *Isaiæ 57.* dicens, flatum ibi non significare, quemlibet flatum corporeum, sed incorpoream animam. Idem habet *lib.3. de Ciuit. cap.24.* & Irenæus lib.5. contr. Hæres. cap.7. *Flatus*, inquit, *vitæ incorporeus est.* Idem ergo dicendum est ad loca Isaiæ. Solùm circa illa notari potest distinctè nominari flatum, & spiritum, vnde accipi possunt, vel vt æquiualentia, sicut interdum significat Augustinus; vel vt distincta, ita vt flatus significet animam, & spiritus ipsum diuinum spiritum. Vt Irenæus *d. lib. 5. cap.12.* & Hierony. *Isaiæ 42. & 57.* indicant. In vtroque autem sensu flatus non significat ventum, aut corporei aëris emissionem, sed per metaphoram significat animam, quæ etiam spiritus est, & per Spiritum sanctum sanctificatur. Argumentum autem ex verbis Psalmi sumptum, *Educ de custodia*, vel *de carcere, animam*, &c. nullius est momenti. Siue enim nomine custodiæ, vel carceris significetur corpus, siue inferni locus, optimè intelligitur de spirituali anima, quæ & intra mortale corpus custoditur, & in loco inferni, tanquam in carcere contineri potest, vt suprà dictum est. Habet etiam alios sensus ille locus; nam & de ipso Dauide, & de Christo Domino exponitur, sed nunc illos expendere non est necesse. Idémque dicendum est de aliis verbis *Psal.29.* vt per se satis patet.

39. *Ad priores rationes Tertulliani in n.7.*

Alia verò motiua Tertulliani, vt dixi, vel sunt parui momenti, vel ad alias quæstiones de immortalitate, & vera informatione rationalis animæ pertinent. Itaque, quod primo loco ponitur de motione animæ ab alio, potest intelligi, vel de motione intentionali, quæ per sensus fit, ad quam pertinet vaticinatio, seu diuinatio, & phrænesis, seu furia, vel de motione locali. Et priori modo rectè potest anima incorporea corpori vnita ab intrinseco moueri, vt constat. Imò etiam spiritus angelici, & anima etiam separata poterit hoc modo moueri per locutionem, illuminationem, &c. vt de Angelis dictum est. Posteriori autem modo etiam potest anima moueri ab extrinseco motore, vel per accidens simul cum corpore, dum illud informat: nec quoad hoc magis animæ repugnat incorporeæ moueri ab extrinseco, quàm vniri corpori, vt veram formam: nam vnum ex alio sequitur. Idémque est de eo, quòd in corpore corpus moueatur ab anima. Præterquam quòd etiam spiritualis substantia separata potest corpus localiter mouere, vt *in lib.4. de Angelis* fusè tractatum est. Ad eandem etiam informationem animæ spectat, quòd à dispositionibus materiæ quoad corporis informationem pẽdeat. Inde enim prouenit, vt per alterationem corporis ab eo expellatur, quia per alterationem, temperamentum corporis necessarium dissoluitur; & consequenter vnio animæ cum corpore dissoluitur.

40. *Ad postremam in eodem n.7.*

Eadem ratio est de dependentia, quam anima corpori vnita ab illo, eiúsque phantasiæ dispositione habet in operando, etiam secundùm intelligentiam, & rationem, quia hæc dependentia non est à corpore, tanquam ab organo, & instrumento intelligendi, vel ratiocinandi: sed est tanquam ab inferiori potentia ministrante, & quasi proponente obiectum, vel etiam est potiùs secundùm quandam concomitantiam, quæ ex radicatione in eadem anima corpori vnita oritur, quàm ex causalitate organi corporei in ipsum ratiocinandi actum; & ideo non indicat, animam ipsam esse corpoream, sed tantùm esse verè, ac per se vnitam corpori, vt propriam eius formam, vt paulo pòst videbimus. Denique, quod de origine, ac creatione animæ attingitur, propriam disputationem postulat, quam mox trademus.

CAPVT

CAPVT X.

Vtrùm principium intelligendi hominis, seu anima humana immortalis, seu incorruptibilis ab extrinseco sit.

1. *1. Assertio, seu suppositio de fide. Animam nostram per mortem non extingui. Probatur euidenter ex Scriptu.*

SVpponimus secundùm catholicam fidem, rationalem animam de facto non desinere esse cùm à corpore separatur. Hæc hypothesis euidenter probatur ex innumeris Scripturæ locis, tam veteris, quàm noui Testamenti. Ex veteri apertum est testimonium *Sapientiæ* 2. vbi de impiis dicitur, apud se dixisse: *Cinis erit corpus nostrum, & spiritus diffundetur, tanquam mollis aër.* Et *in cap.* 3. de iustis dicitur, *Iustorum animæ in manu Dei sunt, & non tanget illos tormentum mortis*, vtique secundùm animas. Et *cap.*4. additur, *Iustus, si morte præoccupatus fuerit, in refrigerio erit.* Idem probant omnia vetera testimonia, in quibus dicitur, vel supponitur, animas hominum post mortem viuere, & operari. Vt de anima Samuelis dicitur 1. *Reg.*28. apparuisse Sauli, & dixisse, *Quare inquietasti me?* Et hoc testimonio vtitur Iustin. *Dialog. in Tryphon.* Et *lib.*2. *Mach. vlt.* Ieremias, & Onias viuere supponuntur, cùm Iudæ apparuisse referantur. Et de Ieremia dicitur, *Hic est fratrum amator, & populi Israel; hic est, qui multū orat pro populo, & pro vniuersa sancta Ciuitate*, &c. Denique *Exod.* 3. ait Dominus Moysi, *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, & Deus Iacob.* Addit verò Christus Matth.22. *Non est Deus mortuorum, sed viuentium.* Inde probans, vixisse tunc secundum animam, etiamsi mortui essent secundùm corpus.

2. *Discutitur & stabilitur citatus locus Matthæi.*

De qua collectione, seu argumentatione solet dubitari, quàm firma sit; quia potuit Deus denominari Deus Abraham, Isaac, & Iacob, licèt iam nec in anima viuerent; solùm, quia fuit eorum Deus, dum in hoc mundo vixerunt. Sed hoc alterius est loci; nunc breuiter dicimus, Deum non dixisse: Ego fui, vel, Ego sum, qui fui Deus Abraham, &c. sed, ego sum Deus Abraham. Non dicitur autem Deus pro aliquo tempore esse Deus alicuius, nisi pro eodem tempore alter existat, & Deum, tanquam suum numen veneretur, & colat. Sicut è contrario non potest dici Deus nunc esse Dominus rerum, quæ fuerunt, & non sunt iam, sed rerum tantùm existentium. Sicut etiam è conuerso antequam res fierent, non erat Deus illarum Dominus. Nam hæ voces sunt respectiuæ, & vtriusque extremi existentiam requirunt. Et quanuis nomen *Deus* sit magis absolutum, quàm *Dominus*; nihilominus cùm additur, & dicitur Deus huius, vel illius, iam inuoluitur respectus, qui fundari debet in existentia, vel operatione alterius extremi creati, cuius dicitur esse Deus. Declararíque potest ex verbis Iacob, *Gen.*28. *Si fuerit Deus mecum*, &c. *erit mihi Dominus in Deum*, id est, illum pro vero Deo habebo, & colam. Sic ergo interpretatur Christus verba illa, *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob*, id est, sum Deus illorum, quos ego amo, & quem ipsi colunt, & adorant: vnde optimè concludit, eos viuere, sicque exponunt Chrysost. *Homil.* 71. Et Theodor. ac Euthymius *in eum locum*, & significat Hieronymus *ibidem*, & Hilar. *Ps.*51. Et in eodem sensu dixit Paulus Rom.4. *Siue viuimus, siue morimur, Domini sumus.* Loquitur autem de vita præsentis temporis in corpore, & animo, & de morte illi contraria; & ait, etiam post mortem esse nos sub dominio Dei, nimirum, quia etiam tunc secundùm animam viuimus; aliter enim, si

A omnino non essemus, Domini esse non possemus. Et in eodem sensu subdit, *In hoc enim Christus mortuus est, & resurrexit, vt & viuorum, & mortuorum dominetur*; quia quos mortuos vocat, viuebant secundùm animas; & ideo statim illorum dominium obtinere potuit. Eandem veritatem ostendunt verba illa Christi Matth.10 *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere.* Idem conuincitur de verbis Christi ad latronem, *Hodie mecum eris in Paradiso*, Luc.23. Et ex descensu Christi ad inferos, vbi *spiritibus prædicauit*, 1. Petr.3. id est, animabus ibi existentibus, quas plenè iam purgatas inde eduxit. Nec minus efficax argumentum sumitur ex historia, vel parabola. *Luc.*16. Anima Lazari dicitur post mortem
B portata ab Angelis in sinum Abrahæ, diuitem autem mortuum sepultum esse in inferno, vtique secundùm animam, in qua viuebat, videbat, & loquebatur, vt rectè declarat Irenæus *lib.*2. *cap.*64. *& sequentib.* Et Epiphan. *hæres.*64. Optima ratio est, quia post mortem datur præmium, vel pœna operum huius vitæ; ergo manet anima, in qua recipiatur. Et hæc assertio à fortiori ex sequenti confirmabitur. *Accedit ratio pro eadē assert.*

3. *Reprobatur ex dictis cōtraria hæresis quorūdam.*

Et hinc reprobatur sufficienter hæresis, quam Arabicorum nominat Augustinus *lib. de Hæres. in* 83. qui dixerunt, animam cum corpore extingui, licèt in fine sæculi simul cum corpore reproducenda sit. Isidorus etiam *lib. de Dogmat. cap.*15. Arabem quemdam fuisse illius erroris authorem, eundémque in Arabia ortum esse, refert Euse-
C bius *lib.*6. *Hist. cap.*27. Et ait authores eius ab Origene fuisse conuictos in quodam magno Concilio contra illam congregato. Et nihilominus Anabaptistas refert Coccius *in Thesauro. tom.*2. *lib.* 1. *a.*2. ex Caluino in Psycho Pannischia. Et ex quibusdam thesibus, quas ipsimet Anabaptistæ in Cracouia euulgarunt. Contra hunc verò errorem sufficiunt allata testimonia. Et speciale argumentū sumi potest ex allegatis verbis Christi. *Matth.* 22. vbi, vt contra Sadducæos probaret, futuram esse resurrectionem, probat animæ immortalitatem. Quia & resurrectio animam existentem supponit, & anima post mortem existens suum corpus quodammodo postulat, seu appetit: & secundùm conuenientem Dei prouidentiam, & legem illi non denegatur, vt cum illa præmium, vel
D pœnam sentiat. Vnde etiam Paulus 1. *Cor.*15. contra eos, qui negabant resurrectionem, illud absurdum optimè infert. *Ergo, & qui dormierunt in Christo, perierunt*; id est, omnino extincti sunt secundùm animam, *& sic vana est fides, & spes nostra*; quia nec resurrectio fit, nisi ex præexistente forma; nec præexistenti animæ resurrectio, seu reunio ad corpus in perpetuum denegatur, vtique iuxta statutam à Deo legem, & prouidentiam. Itaque vanum esset reparationem, seu reproductionem animæ sperare, si cum corpore ipsa extingueretur. Ergo sicut certum est, resurrectionem esse futuram, ita est certum, animam hominis non desinere esse, cùm à corpore separatur. Et
E hoc modo eadem veritas optimè probatur ex celebri loco 2. *Machab.*12. vbi de Iuda, qui pro mortuis sacrificium offerri iussit, dicitur bene, & religiosè de resurrectione cogitasse, & cōsequenter de animarum post mortem corporis permanentia. *Quia considerabat*, dicitur ibi, *qui cum pietate dormitionem acceperant, optimam habere repositam gratiam*, quam vtique expectabant in suis animabus existentibus. *Vnde peculiariter conuincatur.*

4. *2. Assertio, vel supposi-*

Secundò supponendum est, rationalem animam non solùm nō extingui simul cum corpore, verùm

[illegible]le [illegible] no- [illegible] non [illegible] non [illegible]ingui [illegible] meri- [illegible], sed nec [illegible]nquam [illegible]. [illegible]pugnarũt assertioni Stoici.

verùm etiam perpetuò futuram esse, seu in suo A esse permansuram, ac proinde aliquo modo immortalem, ac perpetuam esse. Hæc etiam hypothesis de fide est, & aliquid addit præcedenti. Non enim defuerunt Philosophi, qui concederent, animam non extingui simul cum corpore, & nihilominus negarent, illam perpetuò mansuram, sed pro aliquo tempore saltem breui. Vt de Stoicis refert Eusebius *lib. 15. de Præparat. cap. 19. in fin.* Cicero verò *in Tusculana* 1. etiam diu, sed non semper animam post separationem à corpore permansuram, eos docuisse refert. Eundémque errorem tribuit Zenoni Isidorus *lib. 1. de Doctrin. & dogmat. fidei, cap. 15.* In qua sententia duo errores continentur. Vnus est de facto, quòd anima semel creata aliquando desinat esse: alius est B de potestate, seu corruptibilitate animæ, de quo paulo pòst dicemus.

Probatur tamen assertio ex Scriptu. quoad animas beatas.

5. Nunc contra priorem errorem assertionem propositam supponimus, quam esse dogma fidei euidenter conuincitur ex Scriptura. Primò ex testimonio citato *Exod. 3.* vbi post illa verba, *Hæc dices filiis Israel, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, misit me ad vos.* Subdit Deus, *Hoc nomen mihi est in æternum.* Ergo iuxta Christi interpretationem, & illationem, etiam Abraham, Isaac, & Iacob viuunt in æternum. Vnde idem argumentum sumitur ex omnibus promissionibus præmij æterni, perpetuæque felicitatis, ac vitæ æternæ, quæ passim in sacra pagina reperiuntur. Iuxta illud Sapient. 5. *Iusti autem in perpetuum viuent.* Et similia, quæ de duratione verè æterna, id est, nun- C quam finem habitura intelliguntur: iuxta illud, quod de Christo annunciatum est, *Et regnabit in domo Iacob in æternum, & regni eius non erit finis,* Luc. 1. Et Dan. 7. *Potestas eius, potestas æterna, quæ non auferetur, & regnum eius, quod non corrumpetur.* In eodem ergo sensu dixit Christus Ioann. 12. *Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam æternam custodit eam.* Et infrà, *Vbi ego sum, illic & minister meus erit.* Et Paulus dixit, *Quod momentaneum est,* &c. *æternum gloriæ pondus operatur in nobis*; & infinita alia, quæ in materia de beatitudine latiùs afferuntur. Cùm ergo non possit præmium esse æternum, nisi persona, vel anima viuat in æternum, non potest de perpetuitate animarum sanctarum dubitari. D

Item quoad damnatas.

6. Eadem autem ratio est de animabus damnatis, quia etiam illis æterna pœna tribuitur *Matth. 25.* & sine existentia, & naturali vita, propriáque cognitione pœna esse non potest. Ideoque de vtrisque animabus dicitur Ecclesiastes 11. *Vbi ceciderit lignum, ibi erit,* &c. Nec contrarius error potest habere aliquod fundamentum, saltem quoad hanc partem de facto. Quia si anima potest aliquo tempore in suo esse perseuerare separata à corpore, poterit etiam semper; ergo frustrà, & sine fundamento dicitur manere pro aliquo tempore, non tamen semper. Consequentia est clara, tum quia non potest determinari, quantum futurum sit illud tempus: tum, quia non est maior E ratio vnius temporis, quàm alterius, vel partis, quàm totius temporis veri, vel imaginarij. Et declaratur, quia vel permanere in se post separationem à corpore nascitur, ex naturali independentia à materia, & sic cùm semper duret hæc independentia, semper durabit animæ existentia, vel prouenit ex particulari conseruatione Dei: & sic etiam Deus æquè potens est ad animam in perpetuum conseruandam. Vnde cùm id promiserit, seu ita futurum esse reuelauerit, nulla superest in hoc negotio difficultas. Stoici verò non

Prædictus Stoicorum error omnino destruitur.

Quali Stoici errore fingerẽt nostram animam.

credebant, animam esse spiritualem, & incorpoream, sed per modum cuiusdam vaporis, seu flatus corporei illam cogitabant. Vnde sicut flatus emissus, aut vapor ab aliquo corpore resolutus non defluit, & extinguitur statim, ac separatur à corpore, à quo egreditur, nec permanet semper, sed paulatim extinguitur; ita de anima humana cogitabant, & ita poterant consequenter rationem suæ sententiæ reddere dicto exemplo proportionatam. Nam illa dissipatio flatus, vel vaporis non fit, sine agente extrinseco, quod non potest subitò, & absque motu vaporem prorsus dissipare, ac extinguere, intra breue autem tempus id efficere valet. Veruntamen hic discursus totus in errore iam damnato fundatur; & ideo supposito fundamento, quòd anima incorporea sit, nulla potest reddi ratio, cur non semper existat, si semel extra corpus viuere potest. Existit ergo semper, & consequenter est aliquo modo immortalis; quatenus immortalitas dicit aut perpetuam mortis carentiam, vel durationem nunquam finiendam. His ergo suppositis, quæstio superest, an hæc animæ duratio perpetua, sit illi connaturalis, vel ex dono Dei; & consequenter, an sola fide habeatur, vel etiam ratione naturali demonstretur.

Prædicta fictio labefactatur.

Directa præsentis capitis quæstio.

In hoc ergo puncto multi ex Philosophis errarunt, dicentes animam rationalem natura sua mortalem esse, & de facto ita extingui, vel cùm homo moritur, vt nunquam ampliùs, vel corpori restituatur, vel existat. Tribuit hunc errorem Epicuro Plutarchus *lib. 4. de Placitis, cap. 7.* & Tertullian. *lib. de Testim. animæ, cap. 1. & 4. & lib. de Anim. cap. 3. & lib. de Resurr. carn. cap. 1.* Epicureis adiungit Senecam; quod etiam habet *lib. de Anima, cap. 42.* vbi Pamel. *numero 465.* citat locum Senecæ *in lib. de Remed. fortu.* Eundem errorem adscribit Heracleonti Origen. *tom. 18. in Ioan.* & Democrito Lactantius *lib. 3. Diuin. Instit. cap. 18.* Hósque secutus est Plinius *Histor. lib. 7. cap. 53. & 55.* Tribuitur etiam Galeno; quia *in lib. Quòd animi mores corporis sequantur.* contra Platonem in hoc disputat; licèt *in lib. de Tremore, & frigore*, dubium se ostendat, sicut etiam de animæ substantia suprà diximus. Ex Aristotelis autem Commentatoribus eandem tenuit opinionem Alexand. Aphrod. *in 1. de Anima.* Quid verò Aristoteles senserit, in sequenti capite discutiemus. Hos Philosophos aliqui hæretici imitati sunt. Damascenus enim *lib. de Hæres.* quosdam vocat Thnetopsychitas, qui hominum animos pecudum animis similes esse, simúlque cum corporibus interire dicebant. Idémque dixit Hermanus, vt Prateolus refert, ex Bernardo de Luzemburg. Luther. etiam *in art. 27.* ex damnatis à Leone X. inter portenta (vt impudenter loquitur) quæ dicit esse in fide Romanæ Ecclesiæ, vnum esse dicit, animam esse immortalem.

7. *Referuntur Ethnici artem negant. astruentes.*

Hæretici etiã aliqui cũ Ethnicis recensentur.

In huius erroris fauorem, in primis allegari solent verba Sapientis Ecclesiastes 3. *Vnus interitus est hominum, & iumentorum, & æqua vtriusque conditio; sicut moritur homo, sic & illa moriuntur: similiter spirant omnia, & nihil habet homo iumento amplius, cuncta subiacent vanitati, & omnia pergunt ad vnum locum; de terra facta sunt, & in terram pariter reuertuntur.* Hæc enim æquiparatio non potest esse vera, si anima est immortalis. Hoc enim posito, quomodo verum est illud, *& æqua vtriusque conditio:* aut illud, *Nihil habet homo iumento amplius.* Ergo cùm concludit, *In terram pariter reuertuntur,* indicare videtur, pari modo desinere animam hominis, ac animam iumentorum, cùm in terram 8.

Arguitur 1. pro hoc errore ex Scriptu.

reuertuntur. Et hoc indicare videtur in toto capite præcedenti, dicens: *Quid proderit homini de vniuerso labore suo, & afflictione spiritus, qua sub sole cruciatus est?* Et infrà, *Nonne melius est comedere, & bibere, & ostendere animæ suæ bona de laboribus suis.* In his enim verbis, & in toto discursu illius capitis, nullam videtur habere rationem vitæ futuræ, vel actus, qui post mortem in anima futurus sit. Secundò argumentor ex Concilio Constantinopolitano VI. *Act.* 11. vbi docet animam non esse immortalem per naturam, sed per gratiam. Et quanuis illa sententia sit Sophronij *in sua Epistola*, ab vniuerso tamen Concilio recepta est. Potuítque fundari in Paulo 1. *Tim.* 6. de Deo dicente, *Qui solus habet immortalitatem.* Ergo esto anima semper viuat ex Dei beneficio, non est verè ex se immortalis. Tertiò argumentor ratione, quia nullum signum intrinsecæ immortalitatis in anima nostra inuenitur. Primò quidem, quia ex natura sua est forma corporis corruptibilis, cui non est proportionata forma incorruptibilis, seu independens à corpore. Alioqui vel violẽter tali corpori vnitur, cùm illo non indigeat, & melius sit esse liberã, quàm tali corpori immersam. Vel è cõtrario, si tali corpori naturaliter vnitur, perpetuò erit in statu violento, quod est contra naturalẽ rerũ ordinem. Secundò, quia videmus animã nostrã in omnibus operibus suis à corpore pẽdere. Ergo sine corpore non potest operari; ergo nec esse, cùm esse sit propter operationẽ.

2. Ex Cõcil. *3. Ex ratione. Prima.* *Secunda.*

9. Nihilominus veritas catholica, & rationi naturali conformis, ac per illam demonstrabilis, est, animam humanam, seu principium illud internum, ac principale, quo homo intelligit, de se, ac natura sua immortale, seu incorruptibile esse. Assertio est certa, quoad omnes eius partes. Ad cuius probationẽ oportet supponere declarationem illorum terminorum, *immortalis*, & *incorruptibilis*, quam tradidi *lib. 1. de Angelis*, *cap.* 8. Non enim ita accipiuntur, vt excludant omnem possibilitatem, vel capacitatem amittendi esse; sed ita vt excludant propriæ corruptionis, seu mortis capacitatem. Nam priori modo nihil esse potest immortale, quia omnia indigent conseruatione diuina, & ideo ab eius voluntate pendent, & per voluntariam suspensionem sui influxus omnia in nihilum redigi possunt, per potestatem vtique extrinsecam Dei, potius quàm per intrinsecam capacitatem. Posteriori autem modo dicimus, animam esse natura sua immortalem, ad eum modum, quo sunt Angeli. Et probatur primò ex sacra Scriptura, quæ licèt non dicat expresè, & in actu signato (vt sic dicam) animam esse natura sua immortalem; nihilominus tam generaliter, & indifferenter tribuitur omni animæ humanæ per separationem à corpore, non perire, sed manere, ac viuere separatam, vt non per miraculum, nec per specialem gratiam id accipere, sed ex intrinseca conditione suæ naturæ id habere, satis apertè præ se fert. Et declaratur optimè Ecclesiastes vltimo, *Reuertatur puluis in terram suam vnde erat, & spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* Vbi optimè indicatur vtriusque partis naturalis conditio, quam vnaquæque habet ab origine sua. Ponderari etiam potest locus *Sapientiæ* 2. vbi in principio refert Sapiens errorem credentium animam interire, & extingui in morte hominis, & postea in fine subiungit, *Hæc cogitauerunt, & errauerunt, excæcauit enim illos malitia eorum.* Significans etiam in ipso naturali lumine tam excæcatos fuisse. Alia etiã testimonia in prima suppositione adducta nõ parũ hoc confirmãt. Item illa, quibus animas esse in corpore probauimus, vt statim deducemus.

3. Assertio catholica, principaliter hic intenta, & tripartita. *Notatio terminorum ad probationem.* *Probatur iã prima pars primùm ex Scriptu.*

10. Secundò probatur eadem veritas ex doctrina Ecclesiæ, & sanctorum verum sensum Scripturæ explicantium. Et in primis Concil. Lateran. sub Leone X. *sess.* 8. grauissimis verbis hoc declarauit, dicens: *Cum diebus nostris nonnulli ausi sint dicere de natura animæ rationalis, quòd mortalis sit, & aliqui temerè philosophantes, secundùm saltem Philosophiam verum esse asseuerent: sacro approbante Concilio, damnamus, ac reprobamus omnes asserentes animam intellectiuam mortalem esse.* Vbi non solùm videtur damnare eos, qui docent, animam in morte interire; sed etiam eos, qui dicunt esse mortalem, vtique naturã sua, seu secundùm Philosophiã, sicut antea retulerat. Quod ampliùs declarãt verba sequẽtia: *Cùm illa non solùm*, id est, anima, *verè per se, & essentialiter humani corporis forma existat, verũ immortalis.* Sicut ergo primũ est animæ cõnaturale, ita & secundũ.

Deinde ex Concil.

11. Accedit Patrũ consensus; passim enim animam immortalem vocant. Ideoque illorum testimonia congerere superuacaneum est. Præsertim cùm diligenter id fecerit Coccius *in Thesauro.* 2. *p. lib.* 1. *a.* 2. Solùm ergo aliqua testimonia ponderabimus, in quibus hanc immortalitatem clariùs indicant animæ connaturalem esse. Quod in primis colligo ex illis locis, in quibus ex eo, quòd anima incorporea est, & simplex, colligimus esse immortalem. Nam sicut prior est connaturalis, ita etiam de posteriori sentiunt. Sic loquitur Clemens *lib.* 1. *Constit. cap.* 11. & optimè Irenæus *lib.* 5. *cap.* 7. aliàs 1. dicens, *Caro est, quæ moritur, sed non anima, nec spiritus. Mori enim est vitalem amittere habilitatem, & sine spiramine in posterum, & inanimalẽ, & immobilem fieri: hoc enim nec animæ euenit, flatus enim est vitæ, nec spiritui, incompositus est enim, & simplex spiritus.* Sicut ergo connaturale est animæ esse simplicem spiritum; ita & esse immortalem. Atque eodem modo argumentatur Gregor. Neocæsar. lib. de anima. *Cùm anima corpore careat, simplex est, consequens autem mihi videtur, vt quod est simplex, sit immortale.* Sic etiam Gregor. Niss. Orat. Catecheti. c. 8. *Mors*, ait, *non attingit animam. Quomodo enim dissolui potest, quod non est compositum.* Similia habet *lib. de Anima, & Resurrect. & in Orat.* 3. *de Resur.* Et similiter alij ex eo, quòd anima est ad imaginem Dei, inferunt esse immortalem; consequentérque sentiunt, sicut prius est animæ connaturale, ita etiam posterius. Sic Euseb. *lib.* 11. *de Reparat. c.* 14. dixit Moysẽ fuisse primum, quia animum immortalẽ esse docuit, cùm ad imaginem Dei esse asseruit. Et Cassiodor. lib. de Anim. c. 8. *Cùm animam ad similitudinem Dei legamus factam, quis audeat contra sanctã auctoritatẽ, eam mortalẽ dicere.* Idẽ sentit Cyril. Hierosol. *Catechesi.* 4. Et indicãt Chrys. *Hom.* 13. *in Gen.* Damasc. *lib.* 2. *c.* 12. & in speciali libro, *de Anima immortalitate.*

Denique ex Patrib.

12. Præterea Tertullianus, quod mirabile est, licèt animam fecerit corpoream, eam immortalem esse defendit *toto lib de Anima*, præsertim *cap.* 22 & 24. & specialiter *lib. de Resurrect. carnis, cap.* 34. tractans verba Christi Luc. 19. *Venit filius hominis quærere, & saluũ facere, quod perierat*, sic ait: *Porrò recipimus animæ immortalitatẽ, vt perdita non in interitũ credatur, sed in supplicium.* Inde infert, Christu non venisse, vt saluã faceret animã ab interitu in suo esse, vt sic dicã, quia quoad hanc partẽ *salua erat anima natura sua per immortalitatẽ.* Sed venisse ad saluandas animas à propria pœna, & corpora per resurrectionẽ à corruptione, seu perpetua morte liberãda. Qui etiã videri potest *lib de Anima, cap.* 22. & *sequentib.* Idem satis expressit Cyprian. *de Cardinal. Christi operibus. Serm. de Resurrect. Domini*, dicens, per mortem corpus terræ reddi, ex qua

sumptum est: *Spiritum autem ad immaterialem originem reuerti, cuius natura dissolutionis non admittit iniuriam.* Eandémque sententiam aliis verbis scripsit Lactant. *lib.7. diuin. Instit. cap.12.* Sic etiam dixit Gregor. *lib.4. Dialog. cap.45.* animam debere esse mortalem, & immortalem: mortalem, quia potest beatitudinem amittere; immortalem verò, quia essentialiter viuere nunquam desinit, & naturæ suæ vitam perdere non valet. Et ferè similia habet *lib.4. Moral. cap.7.* Denique August. *lib. de immortalitate animæ*, in hoc sensu illam probat rationibus in ipsa natura animæ fundatis. legatur etiam Ambrosius *lib.2. de fide, cap.3.* vbi sic ait, *An mori diuinitas potest, cùm anima non possit.* Isidor. *lib.1. de summo bono. cap.14.* in hoc animas æquales facit Angelis, de quibus suprà probauimus ab intrinseca natura incorruptibiles esse. Et Bernardus serm.81. in Cantica. *Immortalis, inquit, est anima, quoniam cùm ipsa sibi vita sit, sicut non est, quo cadat à se, ita non est, quo cadat à vita.* Et videtur sumpsisse ab Ambrosio *lib. de Bono mort. cap.9. & 10.* Meritò ergo veritatem hanc catholicam esse diximus, quòd communi Ecclesiæ consensu fundata sit. Propter quæ dictam assertionem de fide veram existimo; nimirum, animam natura sua esse immortalem; id est, non habere in se principium corruptionis, licèt actuali Dei conseruantis influxu egeat, sicut de Angelis diximus; est enim eadem ratio.

Cõcluditur 1. pars asser. seu gradus certitudinis eius.

13. *Probatur vlteriùs assertio quoad 2. partẽ argumento ducto ex Ethnicis. Huius argumenti consequentia ostenditur.*

Vlteriùs verò eandem veritatem esse conformem rationi naturali, authoritate in primis Philosophorum fide carentium, confirmare possumus. Nam præcipuè Philosophi sola ratione ducti hanc veritatem assecuti sunt. Ergo signum est, esse maximè conformem rationi naturali. Consequentia clara esse videtur. Nam licèt quis dicere possit, Philosophos multas fidei veritates ex lectione Moysis, & librorum veteris Testamenti didicisse. Ita enim Eusebius, & multi ex Patribus allegatis affirmant. Hoc nihilominus non obstabit: tum quia licèt id de aliquibus sit verisimile, vt de Platone, Trismegisto, &c. non tamen de omnibus, qui variis in locis, & temporibus scripserunt. Tum etiam, quia licèt fortè illam veritatem in libris Moysis legerint; non tamen sola authoritate illorum librorum illam crediderunt; sed quia visa est rationi consentanea. Et ideo rationes inuenerunt, quibus & sibi, & aliis illam persuaderent.

14. *Antecedẽti verò attestantur Patres.*

Ad probationem autem antecedentis, in primis notari possunt verba Origenis lib.7. contra Celsum. *Persuasum habent non solùm Christiani, & Iudæi, sed etiam multi tam Græci, quàm Barbari, quod superfit, & quòd viuat post discessum à corpore humana anima.* Deinde Tertullian. *lib. de Anim. cap.1.* Socratẽ morti vicinum pro hac veritate disputasse refert ex Platone *in Dialogo de Anima*, seu *in Phædone.* Et *in cap.54.* ait, *omnes Philosophos, qui immortalitatem animæ, qualiter volunt, tantum vindicant, vt Pythagoras, & Empedocles, vt Plato, vt Stoici, suas solas, id est, sapientum animas, in supernis mansionibus collocant.* Et Clemens Alexandr. *in lib.4. stromat. cap.7. & 8.* refert antiquos Philosophos docuisse, post mortem aliquam relinqui spem, bonis quidem bonam, malis autem malam: referéque præcipuè Pythagoreos, Socratem, & Platonem in Phædone, & Empedoclem dicentem, sapientum animas post mortem deos fieri. Et *in lib.5.* ait, hæc dogmata de præmio, & pœna post mortem, Græcam Philosophiam à Barbara, & à Mosaica surripuisse. De qua re, & de his, & aliis Philosophis refert Eugubin. plura, *in lib.9. de perenn. Philosophia.* vbi *cap.3.* multa ex Trismegisto *Dialog. 10.* adducit: & ex Socrate *cap. 12. & cap.15.* ex poëtis antiquioribus aliqua in hanc sententiam congerit. Multa etiam videri possunt in Nicolao Fauenti. *lib.1. de immortalitate animæ, cap.11.*

Ex Philosophis autem consensit etiam Seneca *lib.1. de Consolat. cap.2. & de vita Beata, cap.32. & Epist.87.* & alios refert Augustinus *libro de immortalit. Anim.* & Lactant. *lib.7. Instit. cap.8. & sequentib.* & Euseb. *lib.15. de Præparat. Euang. cap. 8.* vbi inter alia ait, *non solum Philosophiæ studiosis, sed etiam idiotis, manifestum esse quod Plato immortalitatem animæ tribuat; nec non multos super ea re sermones reliquerit, quibus probat, quod immortalis sit anima.* Et addit sectatores eius pro hac doctrina maximè pugnasse. *Quia in hoc dogmate fere tota huius viri secta fundata fuit.* Et *lib.11. cap.14.* ait Platonem à Moyse immortalitatem animæ didicisse, & optima ratione confirmasse, quam latiùs exposuit Porphyrius *lib.1. ad Boetium*, & infrà illam attingemus. Addit verò Cicero *lib.1. Tusculan.* Pherecidem Syrum primum dixisse animas sempiternas. Et *lib.4. Academ. quæst.* Xenocratem in suis de anima libris cum Platone præceptore suo dogma hoc defendisse. Quod ipse etiam sequitur tum eisdem locis, tum etiam *lib.2. de legibus, & lib. de senect.* vbi *cap. 1.* refert verba Cyri regis, quibus filios in morte sua consolabatur, eo quòd anima non moreretur. De qua re videri etiam potest epistola Didymi regis Brachmanorum ad Alexandrum apud Antoninum 1. *p. Historiæ, titulo 4. §. 13.* qui alia refert 1. *p. Theologiæ, titulo 1. cap.5. §. 2.* Denique vulgare illud est, quod August. *lib.1. de Ciuit. cap. 22.* & Cicero *Tusc.1.* de Cleombroto referunt lecto Platonis Phædone, in quo immortalitatem animæ persuadet se præcipitem dedisse de muro, atque ita ex hac vita migrasse ad eam, quam credidit esse meliorem. Supererat dicendum de Aristotelis sententia, & consequenter de tota schola Peripatetica. Sed quia hoc peculiarem considerationem requirit, in sequens caput illud reseruamus.

15. *Ostenditur ampliùs idẽ antecedẽs ex Seneca & aliis Philosophis apud August. Lactantium, Eusebium, Antoninũ.*

Factum Cleombr.

De Arist. quid.

Iam igitur rationibus agendum est, quibus vltimam partem assertionis probemus; in qua diximus veritatem hanc de animæ immortalitate ratione naturali demonstrari posse. Prima autem ratio, & à priori sumitur ex dictis in capite præcedenti, nam principium intelligendi in nobis incorporeum est, & spirituale, ac proinde in sua substantia simplex: ergo est natura suâ incorruptibile, & immortale. Antecedens demonstratum supponitur. Consequentiam probat optimè Gregor. Neocæsar. *libro de anima*, quia quod est simplex, non potest esse mortale natura sua: sed anima est natura sua simplex, cùm sit incorporea, ac subinde indiuisibilis tam in partes essentiales, quàm in integrales; ergo est immortalis natura sua. Maiorem probat idem author, quia corruptio, seu mors fit per dissolutionem, & separationem vnius ab alio; ergo supponit compositionem: nam idem à seipso non separatur. Potéstque ampliùs ita explicari, quia res simplex, & indiuisibilis non potest desinere esse aliquid ex illa manente, quia cùm impartibilis sit, vel tota est, vel tota in nihilum transit: ergo non potest desinere per corruptionem, vel mortem, quia quod moritur, vel corrumpitur, non annihilatur, sed aliquid illius manet:

16. *Tertia tandem pars assertionis probatur rationibus speculatiuis. Prima ratio à priori.*

ergo anima corrumpi non potest, ac subinde incorruptibilis est. Quam rationem indicauit etiam Gregor. Nissenus *in dicta oratione catechetica cap.*8. dicens. *Quomodo dissolui posset, quod non est compositum.* Supponit autem hæc ratio non posse animam naturaliter desinere per annihilationem, quod etiam verissimum est; quia hic modus desitionis non est rebus connaturalis, quia non est per potentiam intrinsecam; sed per solam liberam voluntatem creatoris, & ideo talis possibilitas non opponitur intrinsecè immortalitati, vt suprà de Angelis probatum est *lib.*1. *cap.*10. *à num.*6.

17. *Effugium.* Dices, quanuis hæc ratio probet animam non posse mori tanquam proprium, ac primarium, seu adæquatum terminum corruptionis, non tamen probare simpliciter esse immortalem: nam etiam anima equi non potest illo modo corrumpi, quia ipsa etiam in se simplex est saltem quoad compositionem ex partibus essentialibus, quæ ad propriam corruptionem necessaria est; & nihilominus talis anima simpliciter mortalis est, quia potest condesinere ad mortem totius compositi, & non annihilatur, sed corrumpitur; quia non primariò, & quasi per se desinit, sed ad compositi corruptionem. Idem ergo de anima hominis Philosophi dicerent, nec ex vi argumenti facti conuinci possent.

18. *Occupatur.* Respondemus autem non esse sermonem in argumentatione facta de quacunque re simplici, sed de substantia incorporea, & spirituali, quam esse simplicem quoad compositionem ex partibus essentialibus, & indiuisibilem quoad compositionem ex partibus integralibus, suprà de Angelis ostensum est: talis ergo substantia spiritualis, & indiuisibilis est anima, & ideo nec corrumpi potest, vt probant rationes factæ, nec etiam concorrumpi. Nam ex eo quòd substantia est, habet non pendere à subiecto, cui propriè inhæreat, vt perclarum est; & quia spiritualis est à materia [redacted], cui vnitur, in suo esse non pendet: ac proinde nec ad corruptionem compositi concorrumpi, seu cum homine commori, vel per separationem à materia desinere potest; hæc enim omnia idem significant. In quo discursu sola illa propositio probanda superest. *Anima, quia spiritualis est, à materia, cui vnitur, in suo esse non pendet*; illa verò tam est quasi immediatè, & per se nota, vt sola terminorum explicatione indigeat; animam enim spiritualem esse, idem est, quod esse immaterialem; non dicitur enim anima immaterialis, eo quòd ex materia, & forma non componatur: nam etiam anima equi hoc modo non est materialis, vt per se patet. ergo est immaterialis, quia licèt materiam informet, non pendet ab illa. Ac denique non aliter animam esse immaterialem, seu spiritualem probauimus, quàm ostendendo animam non pendere à materia: & hoc inde ostendimus, quòd propriissima operatio animæ à corpore tanquam à subiecto, & organo non pendet.

*Lib.*1. *de Angelis cap.* 5.

19. *Quomodo dictum sit allatam rationem esse à priori.* Quocirca licèt dixerimus prædicta ratione ostendi à priori animæ immortalitatem, id quidem verum est considerato medio proximo rationis factæ: nam reuera proxima ratio intrinseca immortalitatis est talis formæ incorporalitas, seu immaterialitas eius, vt satis declaratum est; resoluendo autem illam rationem ad sua vltima principia, necessariò recurrendum est ad demonstrationem à posteriori, qualis est illa ex

A operatione sumpta. Atque hoc modo Plato *in Phædro* ex operatione immediatè concludit immortalitatem, vt ex Porphirio latè refert Euseb. *dicto lib.* 11. *de Præp. Euang.* vbi simul cum operatione propria animæ similitudinem adiungit, sicque argumentatur. *Si Deo immortali similis anima est* (vtique in propriissima operatione sua) *quodammodo etiam ipsa sicut exemplar suum immortalis non erit?* Et infrà. *A similitudine putauit Plato veritatem esse quærendam, & quoniam non visibili, & mortali corpori, sed viuo, & immortali Deo secundùm operationem similis est anima, hac similitudinem etiam quandam in substantia habere; ac inde immortalem esse ratiocinatur: nam vt quæ irrationalia*

B *sunt, statim à diuina substantia, cùm sint caduca, & instabilia longè abesse videntur. Sic certè consequens est, quæ operatione intelligendi conueniunt, ea immortalitate quoque substantia conuenire. Quoniam enim substantia conueniunt, ideo etiam operatione conueniunt*, & cætera, quæ prosequitur. In quo discursu hoc in virtute argumentum fit. Anima est intelligens: ergo est immortalis. Antecedens experientia supponit. Consequentiam probat, quia per intellectionem ostenditur anima maximè Deo similis in operatione: ergo, & in substantia. *Nam ex substantia fluunt operationes, ac quadam eius sunt emanationes.* Sed substantia Dei per seipsam maximè immortalis est: ergo anima in substantia sua in immortalitate similitudinem cum Deo habet.

C Alia ratione ad eandem veritatem probandam vtitur D. Thom. 1. *p. q.* 75. *art.*6. & similem habet de Angelis *q.* 50. *art.* 5. quæ est huiusmodi, Anima rationalis est subsistens: ergo est incorruptibilis. Probat consequentiam, quia forma subsistens non potest corrumpi per accidens, id est, concorrumpi ad corruptionem alterius, nec potest per se corrumpi. Priorem partem probat ratione à nobis facta, quia res subsistens non potest corrumpi per accidens, quia res subsistens per accidens generari non potest, quia quòd res subsistens habet per se esse, & ideo non potest gigni, seu produci nisi per se; ita enim vnumquodque capax est fieri, sicut & esse, & ideo, quod per se est, per se etiam fit: ergo similiter etiamsi corruptibile est, per se corrumpitur; & non per accidens: anima ergo rationalis, cùm

20. *Secunda ratio ex D. Th.*

D sit subsistens non corrumpitur per accidés. Quòd autem nec per se corrumpatur probat; quia nulla res subsistens, quod est forma simplex, est per se corruptibilis. Quod probat ratione valde Metaphysica, & satis obscura, nimirum quia res non potest corrumpi per se, nisi possit suo esse priuari: forma autem subsistens non potest suo esse priuari; ergo nec corrumpi. Minor probatur, quia formæ subsistenti per se conuenit esse, quod autem per se conuenit alicui, non est separabile ab ipso; ergo à forma subsistente non potest separari ipsum esse, ac subinde non potest corrumpi.

Probatio D. Thom. difficilis.

Hanc verò rationem impugnat Scotus *in* 4. *dist.*43. *q.*2. Eam verò defendit Caietanus, satisque obscurè loquitur. Et ideo Ferrar. 2. *contra gent.* 21.

E *cap.* 55. ab illo dissentit, & aliter illam declarat. Existimo tamen, vt efficaciam habeat, ad illam, quam adduximus, esse reuocandam. Et in primis, quod in antecedenti sumitur animam rationalem esse subsistentem, intelligi debet de anima coniuncta corpori, tum quia de illa est quæstio, tum etiam, quia si supponitur separata, iam supponitur immortalis, vt suprà tactũ est, & statim ampliùs explicabitur, & ita

Eam impugnat Scotus sed aliter, atque aliter defendunt Caiet. & Ferrar. Iudiciũ authoris de dicta ratione D. Thomæ quomodo in primis illius antecedens debeat intelligi.

& ita supponeretur in antecedenti, quod probari intenditur. Oportet ergo, vt sermo sit de anima coniuncta corpori; in hoc autem statu dupliciter dici potest subsistens, scilicet actu, vel aptitudine. Et in priori sensu res est controuersa, etiam inter catholicos, vt infrà videbimus; vnde non potest in eo sensu sumi ad rem certam demonstrandam; in alio verò sensu idem est animam esse aptam ad subsistendum, quod esse aptam ad existendum sine vnione ad corpus; seu ab illo separatam. Et consequenter idem est animam esse subsistentem, quod esse immaterialem, seu independentem à materia. Et ita verissimum quidem est antecedens: coincidit autem cum nostro, in quo assumpsimus animam esse incorpoream. Quia, vt suprà declarauimus, nihil est aliud animam esse incorpoream, quàm esse immaterialem non solùm quoad compositionem ex materia, vel quoad capacitatem, seu extensionem quantitatis, sed etiam quoad dependentiam ex materia, quod est esse subsistentem, saltem aptitudine.

22. *Deinde quomodo possit probari.*

Hoc autem antecedens non potest à nobis à priori probari, sed à posteriori tantùm ex operatione intelligendi, vt in præcedenti capite visum est. Et D. Thom. *in dicta quæst.* 75. *art.* 2. *& in quæst.* 50. *art.* 5. idem sentit. Illo autem antecedenti posito, optimè, & à priori colligitur animam non commori, seu corrumpi per accidens per hominis mortem, seu corruptionem; quia ex vi talis corruptionis solùm separatur à materia: hæc autem non est sufficiens causa desitionis ipsius animæ in proprio esse, quia in illo non pendet à materia. Vnde optimè concluditur animam posse naturaliter existere separatam à materia absque miraculo, vel speciali dono Dei cum solo influxu ordinario, ac debito ex vi communis prouidentiæ causæ primæ. Quia sine concursu materiæ habet anima quidquid ex parte sua necessarium est ad existendum, & ab aliis causis secundis non pendet, & ideo per ordinarium influxum primæ causæ conseruabitur in suo esse, licèt à materia separetur.

23. *Dictam probationem non cõficere totum institutum.*

Per hoc autem non videbitur sufficienter probatum animam esse perpetuam, & incorruptibilem, quia, vt vidimus, non defuerunt, qui dicerent animam quidem non interire statim per mortem hominis, postea verò tandem suum esse amittere. Et ideo D. Thomas adiungit directam probationem, qua ostendat animam iam separatam; & actu subsistentem non posse corrumpi. Quia tunc oporteret corrumpi per se, cùm iam non sit in subiecto, nec possit per separationem ab illo desinere per accidens. Per se autem corrumpi non potest. Hanc autem minorem probat D. Thomas ex eo quòd esse per se conuenit formæ, & est inseparabile ab illa. Quæ propositio est valde obscura; & de illa est tota contentio, quia formæ creatæ non ita per se conuenit esse, vt habeat illud essentialiter, vel à se, vt est de fide certum, hoc autem satis est, vt possit ab esse separari, tum quia potest desinere esse per voluntatem Dei: tum etiam quia secundùm Thomistas ab anima Christi Domini separatum fuit proprium esse creatum, ipsa per aliud esse permanente. Faciliùs ergo, & magis physicè id probatur ratione à nobis facta, sumpta ex simplicitate formæ subsistentis, ad quam profectò reducenda est ratio D. Thomæ aduertendo ipsum loqui de desitione rei per actionem alicuius agentis corrumpentis, non de desitione per solam abstractionem influxus conseruantis. Nam hic modus desitionis est annihilatio, de qua non tractamus: tum quia illa desitio nulli creaturæ contingit naturaliter, sed potiùs præternaturaliter per liberam voluntatem Dei euenire potest, tum etiam, quia nunc non probamus, nec asserimus animam esse inannihilabilem, (vt sic dicam) sed esse incorruptibilem.

Exacta probatio ad quam reducitur dicta ratio D. Thomæ.

24. *Progreditur proxima probatio in primis ponẽdo existentiam animæ ab ea non distingui.*

Per actionem autem contrarij agentis non potest separari esse à forma simplici subsistente, quia vel existentia non est in re distincta à forma essentiali, vel est distincta. Posito primo impossibile est separari à forma, non destructa forma, quia idem non potest separari à seipso; nec ea, quæ in re non distinguuntur, possunt ita separari, vt vnum destruatur, & aliud maneat: ergo non potest esse separari à tali forma, nisi annihilando illam: ergo non potest sic amittere esse per actionem contrarij agentis, quia annihilatio non potest fieri per actionem positiuam, sed per carentiam actionis conseruatiuæ, vt diximus in Metaph. disp. 18. sect. 11. n. 7. & in materia Eucharistiæ disp. 56. sect. 7. Ergo necesse est talem rem esse incorruptibilem, cùm non possit desinere esse nisi per annihilationem. Si verò existentia est res distincta ab essentia; procedunt magis obiectiones factæ: tamen etiam illa hypothesi permissa, dicendum est existentiam non posse per operationem contrarij agentis separari immediatè à forma simplici, cui per se, id est, sine alio medio, & absque dependentia à subiecto, conuenit. Probatur, quia actio contrarij agentis non aufert vnum esse, nisi inducendo aliud, quia omnis actio ad terminum positiuum tendit; nec etiam agens dat aliquod esse, nisi efficiendo formam à qua sit formaliter illud esse, vt est per se notum. Ergo vt contrarium agens posset animam corrumpere, deberet inducere in illa formam dantem esse contrarium ipsi animæ, seu existentiæ illius: hoc autem impossibile est, quia actio illa recipi deberet in ipsamet anima; nam si reciperetur in alio subiecto, vel esset creatio alterius rei, non posset habere formalem repugnantiam cum existentia ipsius animæ; & sic non posset illam priuare suo esse. Si autem in ipsamet anima recipitur, supponit in illa existentiam: ergo non expellit existentiam eius, cum ab illa talis actio pendeat ratione sui subiecti.

Deinde ponendo etiam distingui.

25. *Confirmatur ampliùs quod proximè probatũ est.*

Item illa actio non erit ad formam substantialem, cùm sit circa formam subsistentem, quæ non est capax talis formæ: ergo erit ad formam accidentalem, quæ non potest esse corruptiua formæ substantialis, nisi quatenus disponit ad introductionem alterius substantialis formæ repugnantis; nullum autem accidens potest disponere formam subsistentem ad aliam formam substantialem, cùm in ea recipi non possit; ergo talis forma habens per se esse, nullo modo potest illo priuari per corruptionem, seu per actionem contrarij agentis, per quam talis forma subsistens à sua existentia separetur, vel illa priuetur. Hæc autem omnia si attentè considerentur ad illud principium reuoluuntur, quòd *propria corruptio solùm habet locum in re composita ex materia, & forma.* Et ita non procedunt obiectiones; quia licèt formæ subsistentes non habeant existere à se, nec essentialiter; inde solùm sequitur posse per annihilationem desinere, non verò posse corrumpi, quia

Ratio D. Thomæ probat hactenus proposita, obiectiones euadit.

quia hoc simplicitati earum repugnat. Nec etiam possunt separari à sua existentia ipsa essentia permanente in rerum natura, quia vel id simpliciter repugnat propter identitatem, vel licet admittatur fieri posse per potentiam Dei, non tamen fieri potest nisi per communicationem alterius existentiæ, vt multi putant factum esse in anima Christi per existentiam diuini verbi: hoc autem dato, nihil obstat immortalitati, tum quia ipsa anima semper manet incorrupta, & perpetua; nec aliter potest fieri illa permutatio existentiæ (vt sic dicam) nisi anima ipsa in rerum natura permanente: tum etiam, quia supernaturalis actio Dei non obstat, quominus etiam ipsa existentia creata animæ sit de se perpetua, & naturaliter inseparabilis ab anima, quod satis est, vt naturaliter incorruptibilis sit.

26. *Tertia ratio ex eodem D. Thoma.* Denique ad maiorem abundantiam addit D. Thomas suprà, quòd licèt anima separata à corpore esset ex aliqua materia composita, esset nihilominus incorruptibilis, saltem eo modo, quo cæli incorruptibiles sunt, maiori etiam ratione: nam cæli sunt incorruptibiles, quia non possunt pati ab agente contrario; nam sine contrarietate non est generatio, & corruptio, in anima autem intellectiua, etiamsi fingatur composita, non esset contrarietas: ergo etiam tunc esset incorruptibilis. Minorem probat, quia anima recipit formas contrarias sine contrarietate, quia non recipit illas secundùm suum esse naturale, sed in esse intentionali, in quo rationes contrariorum non sunt contrariæ, sed est vna scientia contrariorum. *Effugium.* Quæ ratio, supposita vera natura animæ, optima est, tamen priori absurdo dato, quòd anima esset essentialiter composita, vtique ex aliqua materia, & forma posset quis consequenter fingere animam non solùm intrinsecas qualitates intentionales in potentia intellectiua recipere, sed etiam posse immediatè in sua substantia composita recipere qualitates contrarias suis connaturalibus dispositionibus, & necessariis ad vnionem cum sua materia, & sic posse recipi. Nec mirum est, quòd vno absurdo dato, alia fingantur absurdiora: est autem absurdissimum fingere rationalem animam separatam ab hac materia corporea compositam ex alia materia, & propria forma, vt ostendi *lib. primo de Angelis, cap. 6.*

27. *Expugnatur per dilemma.* Tamen fingendo illam compositionem, inquiro, an forma illa, ex qua dicitur constare anima separata ab hac materia corporea, sit inseparabilis ab illa materia, cui nunc vnita esse fingitur, vel ab illa separari potest. *Primum membrum dilemmatis.* Si primum dicatur, erit forma illa incorruptibilis, & consequenter anima, vt composita ex illa materia, & forma erit incorruptibilis. Et sic data illa hypothesi concluditur, quod nunc intendimus animam esse immortalem: & consequenter dicendum esset formam illam vniri tali materiæ per se, & immediatè sine dispositionibus necessariis, sed simplici vinculo substantiali, & indissolubili: sicut nunc fortasse materia, & forma cæli vniuntur, vel si dispositiones petere fingatur, dicendum esset dispositiones illas esse immateriales, non habentes contrarium.

28. *Secundum membrum.* Si verò fingitur illa forma separabilis à materia, vt hac ratione etiam anima corruptibilis cogitetur, tunc vlterius interrogo, an forma separata à materia illa maneat, vel intereat, nam si manet, illa est immortalis, & illa est vera anima rationalis, quæ frustrà fingitur esse in duplici

A materia, vel simul, vel successiuè, vt in dicto loco probaui. Si autem perit omnino, quæro rursus, an altera pars, quæ vocatur materia, simul esse desinat, vel permaneat. Nam si desinit, illa non erit corruptio, sed annihilatio, quam repugnat fieri per actionem naturalem (vt dixi) quia nulla actio per se tendit ad non esse; & consequenter nec agens disponit materiam per se ad expulsionem formæ, sed ad introductionem alterius. Et ideo si materia illa non est capax alterius formæ, consequenter non est capax dispositionis repugnantis formæ, quam habet, seu vnioni cum illa. Si autem permanet illa materia post formam amissam, vel dabitur in substantiis spiritualibus,

B quòd generatio vnius sit corruptio alterius, vel quòd pars potentialis spiritualis sine actu maneat, & consequenter sine operatione inutilis, & otiosa: vtrumque autem absurdissimum est, & ideo rectè dixit D. Thom. quocunque modo fingatur anima spiritualis, & subsistens, seu separabilis à materia, necessariò dicendum esse, illam esse incorruptibilem, & immaterialem. Nos verò addere possumus eo ipso, quod creditur separabilis à materia, credendam esse simplicem in entitate substantiali, & sibi essentiali, vt ex dictis hîc, & in loco allegato manifestum est. Atque hactenus de rationibus speculatiuis, quibus aliæ morales addi solent.

C Prima, & præcipua est, quia Deus habet prouidentiam huius mundi, & præcipuè rerum humanarum: ergo ad iustitiam eius pertinet homines prauos propter peccata sua condignè punire, & iustis præmia reddere; sed hoc non fit in hac vita, in qua videmus iustos, & sanctos affligi, & malos prosperari: ergo iusta vtrorumque retributio in futuram vitam principaliter reseruatur: hoc autem esse non posset nisi anima esset immortalis; ergo. Hanc rationem indicarunt *Iob 21.* Dauid *Psalm. 72. & Habac. cap. 1.* vbi quæstionem proponunt, cur in hac vita boni affligantur, & prosperentur mali; & respondet Dauid, *Labor est ante me, donec intrem in sanctuarium Dei, & intelligam in nouissimis eorum.* Et latiùs in Psal. 29. *Probatur vlterius eadē tertia pars assertionis tribus rationibus moralibus. Prima ratio, & potissima ex Dei prouidentia indicatur in Scriptura.*

D 36. *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaueris facientes iniquitatem, quoniam tanquam fœnum velociter arescent.* Et è contrario ad bonos ait, *Spera in Domino, & fac bonitatem.* Vnde rectè dixit Clemens lib. 3. recognit. *Si Deus iustus est, anima immortalis est.* Et similiter dixit Origen. super Cantica, *Vbi esset iustitia Dei, vbi bonorum merces, si anima esset mortalis.* Et similia habet Lactantius *libro 3. de diui. inst. cap. 19.* & Chrysost. *in Psal. 111.* circa verba illa, *Misericors, & miserator, & iustus Dominus*; hoc dicit esse maximum non solùm immortalitatis animæ, sed etiam resurrectionis argumentum. Et hom. 6. in epist. ad Philip. in fin. *Hanc,* inquit, *rationem semper canite, & non sinet vos de resurrectione dubitare.* Et *in hom. 4. de Prouid.* *Celebratur à Patribus.*

E latissimè illam expendit. Nec soli sancti Patres, sed etiam Philosophi ad probandam animæ immortalitatem hac ratione vsi sunt, vt constat ex Platone, & Phædone *circa finem*, Socrate apud Ciceronem *Tusc. 1.* Epicarmo Poeta, cuius verba cum aliis refert Eugubinus *libro 9. cap. 11.* Ac tandem Chrysost. *orat. 2. ad Colos.* ait non solùm Iudæos, sed etiam Græcos admisisse iudicium saltem in anima. Idémque generatim de *Vsurpatur à Philosophis.*

Græcis Philosophis refert Nemes. *lib.de nat.hominis, cap.44.ad finem.*

30. *Oppositiones cõtra adductam rationem.*

Nihilominus Scot. *in 4. dist. 43. quæst. 2.* non putat hanc rationem esse efficacem; tum quia ipsa virtus suum affert præmium : nam & pacem animi, & voluptatem maximam, & purissimam comitem habet. Sicut è contrario, *inordinatus animus ipse sibi est pœna.* vt dixit D. August. *lib. 1. Confess. c.12.* Vnde Paulus *ad Roman.*1.ait, Gentiles, *mercedem, quam oportuit operis sui in seipsis recepisse*, dum Deo permittente *in reprobum sensum, & in passiones ignominiæ dati sunt.* Tum etiam quia fundamentum illius rationis de diuina prouidentia quoad iudicium, ac præmium, & pœnam futuræ vitæ, non est euidens, ideoque ex illo nihil certum inferri potest. Has autem obiectiones meritò refutat, & quasi contemnit Cano *lib.12. de locis, cap. vlt. versus finem.*

Solutiones. Ad primũ.

Ad primum ergo dicimus delectationem virtutis non esse propriam remunerationem eius, sed proprietatem connaturalem. Adde licèt secundùm rationem delectet, nihilominus esse difficilem, & laboriosam è contrario vitium magis delectare, quàm affligat, & ideo tribulationi virtutis æternum pondus gloriæ repromittitur, *2. Corinth.4.* & deliciis peccatorum condigna tormenta seruantur, *Apocal.18.* Quod genus prouidentiæ generatim loquendo de præmio, & pœna in omni benè instituta republica necessarium est. Vt boni spe præmij ad virtutem alliciantur, arceantur mali timore pœnæ. Multóque magis necessarium est secundùm diuinæ iustitiæ rationem in hac vniuersali republica generis humani, quæ sub vno Principe Deo gubernatur.

31. *Ad secundũ.*

Vnde ad alteram partem respondetur, quamuis in particulari sciri non possit naturali ratione, qualia futura sint præmium, vel pœna vitæ futuræ; nihilominus quòd futura sint adeò mentibus hominum persuasum fuisse, vt nulla fuerit tam barbara natio, quæ id ignorauerit. Et licèt fortasse per aliquam traditionem inceperit, adeò fuit naturali rationi consentanea, vt statim ferè omnium animis insederit tanquam per se credibile, & moraliter euidens. Quia sine hoc prouidentiæ genere, nec timeretur Deus ab hominibus, nec amaretur, aut coleretur, atque ita institutio, & gubernatio vniuersi diuinæ sapientiæ, ac bonitati esset contraria. Fateor igitur illa ratione non maiori certitudine demonstrari animam esse immortalem, quàm Deum habere iustam, & sapientem rerum humanarum prouidentiam, hanc autem ad moralem demonstrationem sufficere iudico.

Instantia diluitur.

Sed instabit aliquis; quia saltem non demonstrat illa ratio animam fore æternam, quia non potest ratione sola ostendi pœnam, aut præmium futurum esse æternum. Respondeo negando sequelam, & ad probationem quidquid sit de antecedente, de quo aliàs, negatur item consequentia. Quia siue retributio vitæ futuræ æterna sit, siue temporalis, ex illa conuincitur animam non amittere suum esse statim ac separatur à corpore: ac proinde per se, & sine corpore subsistere. Hinc autem euidenter concluditur illam esse postea incorruptibilem natura sua, ac subinde perpetuam. Tum propter priores rationes speculatiuas, quibus probatum est, rem immaterialem simplicem, ac subsistentem corrumpi nõ posse; tum etiam, quia si anima separata conseruatur in esse, id non est per miraculum, vt suprà dictum est; est ergo naturale, ac proinde perpetuum.

32. *Confirmatur 1.*

Potéstque hæc ratio confirmari, quia rationalis anima per liberam voluntatem est capax A honestatis, & malitiæ moralis, & secundùm rectam distinctionem rationis, eiúsque inclinationem ad honestatem fertur, & obligatur; ratione autem corporis ad sensibiles delectationes etiam honestati contrarias vehementer ducitur: ergo valde consentaneum est tali naturæ, vt in seipsa habeat motiuum, & fundamentum, quo ad superandam corporis delectationem excitari, ac confortari possit. Quia hoc fuit ad bonam cõstitutionem talis naturæ necessarium, & natura in necessariis non deficit: at verò fundamentum maximè necessarium ad sequendam virtutem est immortalitas animæ, eiúsque persuasio. Nam, sicut Paulus 1. *Corinth.15.* dixit, *Si in hac vita tantùm operantes sumus, miserabiliores sumus omnibus* B *hominibus*; ita diceret vnusquisque, si anima tantùm viuit, dum existit in corpore, non est, quod pro virtute, sed pro corporalis vitæ commoditate laboremus. Sicut de hominibus sic errantibus dicitur Sap.2. *Dixerunt cogitantes apud se non rectè, exiguum, & cum tædio est tempus vitæ nostræ, & non est refrigerium in fine hominis, & non est, qui agnitus sit reuersus ab inferis, quia ex nihilo nati sumus, & post hoc erimus tanquam non fuerimus*, &c. Vnde inferunt postea, *Venite ergo, & fruamur bonis, quæ sunt, & vtamur creatura tanquam in iuuentute celeriter*, &c. Vnde non sine causa dixit August. lib.6. Confess. cap. vltimo. *Disputabam cum Alipio, & Nebridio de finibus bonorum, & malorum, Epicurum accepturum fuisse palmam in animo meo, nisi ego credidissem post mortem restare animæ vitam, & tractus* C *meritorum, quod Epicurus credere noluit.* Quæ ratio non solùm suadet animam esse natura sua immortalem, sed etiam hoc posse naturaliter cognosci, quia ad benè instituendam moralem vitam honestam necessarium est.

Superior rationalis. *Quantum valeat hæc confirmatio.*

33. *Altera confirmatio.*

Augetur præterea huius rationis vis, quia secundùm rectam rationem naturalem animus debet corpori dominari, eíque imperare, quod honestum est etiam contra propriam voluptatem, vel etiamsi cum labore, & dolore corporis exequendum sit: ergo magnum signum est, esse altioris ordinis, & aliquid independens à corpore. Quam rationem indicauit Aristoteles *libro 1. Politicorum, cap.3.* & Alcinous ex Platone. Vrgebit autem magis, si addamus non solùm animam corpori resistere, eiúsque commoda propter virtutẽ negligere, sed etiam corpus ipsum eiúsque vitam D fortiter contemnere, quando secundùm rectam rationem necessarium, vel conueniens iudicatur, vt multi etiam Gentiles laudabiliter egerunt. At verò difficillimum est, vel etiam impossibile videri potest, eandem animam iudicare sustinendam esse mortem pro virtute, si per mortem ipsamet anima se interituram, & in nihilum transituram esse, sibi persuadeat: ergo qui iudicat moriendum esse potius, quàm turpe aliquid faciendum, profectò virtute iudicat per mortem corporis nõ interire animam, sed permanere. Et huc accedit, quod Plato etiã animaduertit, cùm anima rebus corporeis occupatur, perturbari, distrahi, & obscurari; cùm verò à rebus corporeis abstrahitur, E quiescere, illustrari, & altiori modo gaudere. Ergo signum est illam esse supra corpus, & per separationem ab illo non destrui, sed quodammodo meliorari, vt liberiùs suas potissimas operationes exercere possit.

34. *[illegible]*

Præterea ex fine, ac beatitudine hominis grauissima ratio sumitur. Est enim homo natura sua capax alicuius vltimi finis, quem non nisi per animam, eiúsque operationes assequitur, sed non consequitur illum perfectè in hac vita: ergo necesse

necesse est, vt post mortem anima viuat, & ad illum finem peruenire valeat. Maior, vt certa, & euidens supponitur ex his quæ in prima secundæ in principio de beatitudine tractantur: fuitque ferè omnium Philosophorum communis consensus, & quasi principium per se notum. Minor etiam vel ipsa experientia nota est: tum quia hęc vita plena est miseriis, & doloribus: tum quia consequuto vltimo fine satiatur animus, ac quiescit: in hac autem vita nulla est animorum satietas, sed perpetua solicitudo, & instabilitas: ergo etiam secundùm rationem naturalem expectandus est alius status animæ ab his miseriis separatæ, in quo aliquod genus naturalis felicitatis obtinere possit.

Confirmatur.

Et confirmari potest hæc ratio, B quia homo secundùm animam intellectualem, seu quatenus talis est Angelis assimilatur, licèt secundùm corpus, & sensus cum brutis, & inferioribus rebus conuenientiam habeat. Est enim quasi medium quoddam ex superiori, & inferiori natura compositum: ergo homo ratione intellectualis animæ habet eundem operandi modum, in quo inferiora superat, nimirum quatenus summum bonum contemplari, & amare potest: ergo conuenit etiam cum Angelis in fine vltimo, & modo consequendi illum, saltem in anima, & per intellectualem operationem à corpore separatam, quandoquidem illi coniuncta illum assequi non potest, quia *corpus, quod corrumpitur, aggrauat animam, & deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*, Sapien.9.

Tertia ratio D.Thomæ sumpta ex appetitu immortalitatis.

35. Vltimò argumentatur D.Thomas *d.1.p.q.75. art.6. & in 2. dist.19. quæst.1.* ab appetitu immortalitatis, non solùm innato, sed etiam elicito, quem solus homo inter animantia habet valde naturalem, & (vt sic dicam) quasi formalem; quia per intellectum apprehendit ipsum esse, non tantùm hîc, & nunc, quomodo res quælibet naturaliter esse desiderat, sed etiam apprehendendo ipsum esse simpliciter, & perpetuitatem essendi, vt speciale bonum proprium. Adde etiam, vt ad suam beatitudinem necessarium: ergo tale desiderium indicat immortalitatem esse proprietatem connaturalem animæ, circa quam homo tale desiderium elicit; quia naturale desiderium non potest esse inane.

Iurgium inter Scotum & Capreolū circa hanc rationem prout nunc proposita est, facilè dirimitur.

Hanc verò rationem despicit Scotus suprà *d. quæst.2.* cui respondet Capreolus *eadem dist.43. quæst.2. concl.1. & ad argum. cont. illam.* Sed non oportet in hoc immorari; tum quia Scoti argumenta ex modo, quo rationem proposuimus, & naturalem illum appetitum declarauimus, facilè solui possunt; tum etiam quia ratio hæc per se sumpta, licèt sit probabilissima coniectura per se sumpta, non tamen est rigorosa demonstratio.

Quæ rationes, & quæ efficaciter ex hactenus allatis institutum conficiant.

Imò nec singulæ rationes propositæ, vt per se sufficientes ad demonstrandum afferuntur, præter illam speculatiuam, quæ à propria operatione animæ sumitur, eámque immaterialem, & consequenter etiam immortalem esse demonstrant; & alteram moralem ex retributione bonorum, & malorum desumptam. Aliæ verò licèt non singulæ cogant, simul collectæ multum persuadent, & priores demonstrationes iuuant; quia illæ etiamsi non ita metaphysicè, vel mathematicè conuincunt intellectum, quin proteruus tergiuersari possit: sunt tamen physicæ demonstrationes, quæ mentem benè institutam efficaciter persuadere possunt, ac debent. Et hoc modo dicimus veritatem hanc esse demonstrabilem.

36. Argumenta verò contra illam obiecta in principio facile dissoluuntur. Nam in loco *Eccl.3.*

Ad primum in num.2.

A solùm fit comparatio inter hominem, & bruta animalia quoad conditiones, quæ corporis mortalitatem consequuntur. Nam, vt ibi notat Hieronymus, dixerat Ecclesiastes *cap.2.* sapientis, & stulti vnum esse interitum; & licèt statim addiderit, non similiter illis in futurum euenire, quia longè diuersa est vtriusque memoria, & vnus pergit ad refrigerium, alter ad pœnam; nihilominus addit *in cap.3.* non solùm hominis stulti, & sapientis, sed etiam hominis, & iumentorum æquam esse conditionem, vtique (vt exponit Hieronym.) secundùm corporis qualitatem. Vnde addit Sapiens, *Sicut moritur homo, ita & illa moriuntur.* In hoc ergo tantùm ponit similitudinem, *Quia sicut mors huius, ita mors illius.* Vnde subiungit, *Sicut moritur homo, ita & illa moriuntur, similiter spirant omnia.* Quod Septuaginta verterunt, *spiritus vnus omnibus*, vbi spiritus non de anima, sed de respiratione, & aëre, quo alimur, exponendus. Vnde quod addit, *De terra facta sunt, & in terram pariter reuertuntur*, de corporibus necessariò intelligitur; quia homo non nisi quoad corpus de terra factus est, & ideo ratione illius dictum est ei post peccatum, *De terra es, & in terram ibis*, Gen.3. Vt autem differentiam inter animas ostendat, adiungit Sapiens Eccles.cap.3. *Quis nouit si spiritus filiorum Adam ascendant sursum, & si spiritus iumentorum descendant deorsum?* In qua interrogatione non dubitationem, sed rei magnitudinem, & difficultatem ostendit.

C Nam eandem veritatem idem inferiùs *in cap.12.* satis constanter affirmat; vt etiam exponit Hieronym. quem imitatus est Hugo Etherian. *lib. de Reg. Animar. cap.4.* & Salonius Viennen. *in eundem locum: & ibidem* Olympiodorus, qui aliam interpretationem adhibet, nomine iumentorum homines secundùm sensum viuentes intelligens, sed illa mystica est.

Ad verba Sophronij relata in VI. Synodo suprà *in lib.1. de Angelis, cap.8. & 9.* responsum est animam esse immortalem beneficio Dei creantis, & conseruantis illam, quod beneficium lato modo gratia interdum vocatur, vt *in Prolegomenis de Gratia* latiùs explicamus. 37.

Ad 2. ex Concil. ibid.

D Huic etiam gratiæ iuxta præsentis materiæ capacitatem opponitur immortalitas, seu perpetuitas, quæ nullam dependentiam ab alterius voluntate libera, eiúsque influxu habeat. Et sic dicitur solus Deus immortalis *1. Tim.6.* Nihilominus tamen anima licèt à Deo conseruante pendeat natura sua, meritò etiam natura sua immortalis dicitur, tum quia per mortem, vel propriam corruptionem desinere non potest: tum etiam, quia ex nulla potentia intrinseca ad vllum desinendi modum per extrinsecam Dei potentiam annihilari possit, vt in citato loco fusiùs explicaui.

Ad rationem negatur assumptum, nimirum nullum nos habere certum signum immortalitatis nostræ; quin potiùs affirmamus multa, & certa indicia eiusmodi immortalitatis nobis suppetere, tum in operationibus intellectus speculatiui, quæ immaterialitatem animæ euidenter indicant, & consequenter etiam immortalitatem, tum in actibus intellectus practici, præsertim in remorsu conscientiæ, & in dictamine operandi honestè contra rebellionem corporis, & castigando illud, & morti exponendo, si opus sit. Tum etiam in affectibus voluntatis, quæ non quiescit nisi in Deo, & pœnam alterius vitæ naturaliter timet, & felicitatem appetit, quam in hac vita non inuenit: sicut in aliis rebus similibus, quas satis expendimus. Econtrario nullum 38.

Ad 3. ex ratione in eodem n.8.

E

est in nobis signum mortalitatis ipsius animæ. Nam quòd habeat comitantem phantasiam dum intelligit solùm indicat illam esse veram formam corporis, & in ea sic radicatam vtramque potentiam. Nec ex eo quòd sit forma corporis, inferri potest eam esse corpoream, aut mortalem, quia non repugnat spiritualem substantiam corpori, vt veram formam vniri, vt in sequentibus capitibus exponemus.

CAPVT XI.

Quid Aristoteles de anima humana immaterialitate, & immortalitate senserit.

1\. QVamuis ad prædictarum veritatum certitudinem non multum referat, quid de illis Aristoteles senserit, indagare, vt aliàs Durandus dixit; nihilominus propter eius authoritatem, & quia præcipuæ rationes adductæ in eius doctrina fundantur, hácque occasione magis explicabuntur; ideo quæstionem hanc non duxi prætermittendam. In ea igitur multi ex antiquis Philosophis, & Patribus, ac Theologis Aristotelem circa animæ immortalitatem errasse crediderunt. Ita de illo sensit Plutarch. *lib.5. de placit. cap.1.* & Alex. Aphrod. *lib.3. de anima,* illi in eodem errore consentiens. Refert etiam Eusebius *lib.15. de Præparat. Euang. cap.*8.9.10. *&* 11. Atticum Plotinum & Porphyrium dicentes Aristotelem errorem hunc in Platonis inuidiam docuisse, vel saltem veritatem contrariam obscurasse, & in dubium reuocasse. Iustinus etiam *in orat. ad Gentes, prope initium* Aristoteli absolutè tribuit, quòd animam mortalem esse docuerit. Idem Theodoretus *lib.5. curat. Græcan.* & Gregor. Nissen. *lib.2. de Philo. cap.* 4. *&* 6. prout illum refert D.Thomas infrà citandus, vel potiùs Nemes. *lib. de natur. hominis. cap.*2. Nazianz. *disput. contra Eunom.* Orige. *lib.6. inscripto Philosophomeno.* Nissen. *lib. de Anim.* Idem Æneas Gazæus *in dialog. de anima immortalit. prope initium*, habentúrque *in tom.*8. *Bibliotheca.* Ex Scholasticis idem credit Caiet. *lib.3. de Anima,* & Pomponat. *libro de immortalitate animæ.* Scotus verò *in* 4. *dist.*43. *quæst.*2. saltem putat Aristotelem fuisse ancipitem, & ex instituto sententiam suam occultasse. Idem Heruæus *quodlib.*1. *quæst.*11. *& in* 2. *distinct.*1. *quæstion.*1. Niphus *de immortalitate animæ.*

Qui putauerint errasse Aristotelem in hac quæstione.

2\. Fundamenta huius sententiæ ex variis locis, & dictis Aristotelis, illa inter se conferendo, seu coniungendo desumuntur. Primum sumitur ex *primo & tertio de anima*, & isto modo conficitur. Si intelligere est opus phantasiæ, vel non est sine phantasia, anima non est separabilis à corpore, sed intelligere vel est opus phantasiæ, vel non est sine phantasiæ operatione: ergo anima non est separabilis à corpore, & consequenter est mortalis. Supponimus enim apud Aristotelem idem esse animam esse immortalem, quod esse separabilem à corpore, id est, esse natura sua aptam ad existendum post separationem à corpore, quod est verissimum, vt suprà ostendi, quia si separata manet, ampliùs corrumpi non potest: vt demonstrauimus. Vnde è contrario idem etiam sunt esse inseparabilem à corpore, & esse mortalem animam, quia si est inseparabilis à corpore, pendet à materia in suo esse, & consequenter per separationem desinit esse: ergo est mortalis; quia per illam separationem fit mors hominis, per quam anima commoritur (vt sic dicam) si esse desinit: illa ergo duo idem sunt, & illa est phrasis,

Primum fundamentũ ex variis locis ipsius Aristotelis.

A seu modus loquendi Aristotelis, vt ex omnibus locis allegandis constabit. Consequentia ergo principalis argumenti per se nota est, & formalis: vtraque autem præmissa ex eiusdem Aristotelis doctrina sumpta est.

3\. Nam *in primo de Anima, text.*12. necessarium esse dicit, inquirere, an operationes, vel affectus animæ omnes sint communes, vel sit aliqua operatio animæ propria: vocat autem communem, quæ fit cum corpore; propriam verò, quæ est solius animæ; tractat enim de operationibus vitalibus, quarum principium omnino necessarium, & principale est anima, ideoque nulla talis operatio esse potest propria solius corporis, quia si- B ne influxu animæ fieri non potest; ac propterea, *Si corpus etiam illi cooperatur, dicitur operatio communis: si autem non pendet à corpore, dicitur operatio animæ propria.* Meritò ergo ait Aristoteles necessarium esse inquirere, an sit aliqua operatio propria animæ, vtique ad inuestigandum, an sit aliqua anima incorporea, separabilis, & immortalis, quia ex operatione colligi debet, qualis sit anima, quia non suppetit nobis aliud medium magis proprium ad naturam formæ inuestigandam, vt in duobus capitibus præcedentibus ostendimus. Et ita hoc etiam principium supponit Aristoteles *in loco citato, & lib.2. de Generat. animal. cap.*3. & aliis locis infrà referendis. Addit autem *in loco allegato* inter animæ opera *ipsum intelligere videri posse opus maximè proprium eius.* Et tunc ad- C iungit alteram conditionalem propositionem quam in maiori propositione *num.*2. posuimus. *Si intelligere phantasia quædam est, aut sine phantasia non est, non continget sine corpore esse*; ac proinde nec anima esse poterit sine corpore; quia ex dependentia operationis (vt dixi) dependentiam formæ colligimus; tum quia inter se proportionem seruant, tum etiam quia forma non est sine operatione. Vnde statim *in textu* 13. addit Philosophus tertiam conditionalem, quòd *si nulla sit operatio animæ propria, nec ipsa anima separabilis sit.* Maior ergo propositio Aristotelica est. Minor autem ab eodem sumitur *lib.3. de Anima, text.*30. vbi expressè dicit animam nunquam sine phan- D tasmate intelligere: cùm ergo ad veritatem disiunctiuæ vna pars sufficiat, vera erit illa propositio disiunctiua, *intelligere, vel est phantasia, vel non est sine phantasia*: ergo iuxta priorem conditionalem, intelligere non est operatio propria animæ: ergo anima nullam habet operationem propriam, & si qua est propria, maximè est intelligere: ergo anima est mortalis, iuxta Aristotelis principia.

Propositio maior fundamentum.

Prima conditionalis propositio ex Aristotele.

2. Conditionalis.

Tertia conditionalis.

4\. Secundò argumentor ex eodem Philosopho *lib.3. de Anima, cap.*5. vbi distinguens intellectum in agentem, & passiuum, ait intellectum passiuum esse corruptibilem; est autem intellectus passiuus, seu passibilis potentia intellectiua, per quam anima rationalis intelligit: si autem hic in- E tellectus corruptibilis est, profectò etiam anima, quia vel in re sunt idem, vel sunt eiusdem ordinis, & quia sine intellectu anima esse non potest. Vnde licèt de intellectu agente dicat Aristoteles ibidem esse impatibilem, & æternum, videtur profectò ibi sentire non esse animæ potentiam, sed aliquam substantiam separatam, seu intelligentiam aliquam. Adde quod *lib.1. de Anima, text.*65. numerans actiones animæ, per quas mouetur ipsa, & mouet cor, vel aliam partem corporis, vt sunt *irasci, timere*, &c. inter eas ponit, *ratiocinari*, licet addat, *ratiocinari autem, aut huiusmodi est, aut aliud principium.* Statim verò subiungit,

Secundum fundamentum ex locis aliis.

Secundo loco.

sicut

sicut non dicitur propriè animam texere, vel ædificare; ita nec irasci, discere, vel ratiocinari, sed hominem per animam: ergo sentit illas actiones æquè communes esse corpori. Tertiò est locus obscurus ibi *libro 2. de Generat. animal. cap. 3.* vbi ait, non solùm vegetatiuam, & sensitiuam animam in potentia materiæ contineri, sed etiam rationalem. Vnde sentit de potentia materiæ educi, & consequenter ab ea pendere, & materialem, ac mortalem esse. Quartò *in libro 1. Ethicorum, cap. 16.* Solonis sententiam reprobat, dicentis hominem non posse in hac vita esse felicem, sed post mortem. Improbat autem hac ratione. Felicitas in operatione posita est: at post mortem nulla est operatio; ergo nec felicitas. Videtur ergo Aristoteles in illa propositione subsumpta sentire post hanc vitam nullam felicitatem superesse: ergo negat manere animam post mortem, quia si maneret, & operationis, & felicitatis capax esset. Et *libro 3. Ethicor. cap. 6.* dicit post mortem nihil boni, vel mali superesse. Et *12. Metaphys. cap. 7. text. 39.* indicat felicitatem hominis tantùm esse in hac vita, & breui tempore durare. Denique *eodem 12. Metaphys. cap. 3.* quæstionem hanc attingens indecisam eam relinquit, & *lib. 1. de Anima, text. 63. & sequentib.* anceps est, & sub dubio loquitur.

Tertius locus.

Quartus locus.

Quintus locus.

5\. Vltimò addi possunt coniecturæ: vna est, quia si Aristoteles cognouisset animam esse immortalem, & immaterialem, credidisset vtique non educi de potentia materiæ, & consequenter fieri ex nihilo per creationem: at ipse vtique negat ex nihilo aliquid fieri, seu creari: ergo. Secundò, quia si animæ post mortem permanerent, nunc essent animæ infinitæ, quod est impossibile, iuxta doctrinam eiusdem Aristotelis *3. Physicorum.* Sequela patet ex alio eius principio, quòd mundus, & homines ab æterno fuerunt; quia hoc posito necesse est, vt homines infiniti præcesserint, ac subinde, vt tot animæ simul nunc sint; cùm Aristoteles ipse transanimationem seu transmigrationem animarum in diuersa corpora non admittat. Responderi ad vtrumque potest, Aristotelem cognouisse creationem æternam per simplicem emanationem à prima causa. Et ita credere etiam potuisse omnes animas aliquando futuras ab æterno fuisse creatas, & postea suis temporibus corporibus infundi. Sed hoc in primis non soluit nodum, imò illum magis implicat: nam multo magis necessarium fuisset animas illas in numero infinito simul esse creatas, vt ad hominum generationes finitas non solùm à parte antè, seu quæ iam præcesserunt, sed etiam à parte pòst, ad illas, quæ iuxta eiusdem Philosophi mentem in æternum succedent, sufficere possent, quandoquidem, quæ semel à corporibus separãtur, generationibus aliorum hominum non inseruiunt, ex eiusdem Aristotelis sententia. Deinde assertum illud de animarum existentia ante corpora repugnat eidem Aristoteli *libro 12. Metaphys. cap. 3. text. 16.* dicenti causam efficientem præcedere suum effectum, formam autem ex illo incipere, quod ibidem de anima etiam intellectiua in specie affirmat, vt D. Thomas *ibi* notat. Ex quo vltima coniectura confici potest; quia, teste eodem Aristotele, quidquid habet existendi initium, habet etiam finem, vt ipse probare conatur *libro primo de Cælo, capite 12.* Sed anima rationalis habet initium existendi, (vt ipse affirmat *loco citato*;) ergo habet etiam finem.

Tertium fūdamentū ex variis coniecturis.

Prima coniectura.

Secunda cōiectura.

Effugium.

Obstruitur 1.

Obstruitur 2.

6\. Nihilominus communis sententia est, Aristotelem animæ immortalitatem cognouisse, & in

A suis libris satis apertè hoc docuisse. Hæc fuit sententia omnium antiquorum Aristotelis interpretum, ac Peripateticorum (vno Alexandro excepto) nimirum Theophrasti, Themist. Philoponi, & Simplicij, Commentatoris, & aliorum super *lib. de Anima Aristotelis*, præsertim in prooemio circa *text. 12. & 13. & lib. 3. text. 30.* & aliis locis sparsim, & plures refert Eugubin. *lib. 9. cap. 19. & sequentib.* Idem docuerunt nostri Scholastici, præsertim D. Thom. in eisdem locis de Anima, præsertim *lib. 1. lect. 2. & lib. 3. lect. 17. & lib. 12. Metaphys. lect. 3. circa text. 16. & 8. Physicorum, lect. 12. & Quodlibeto 10. art. 6. & lib. 2. contra Gent. cap. 78. & 79.* vbi Ferrar. Durand. *in 2. dist. 18. quæst. 3.* B Ægid. *dicto lib. 3. de Anima, cap. 4.* Albertus *tractatu 2. de Anima, cap. 20. & tract. 3. cap. 13.*

Communis sententia tenens non errasse in hoc Aristotelem.

Fundatur primò hæc sententia in contrario discursu, facto in fundamento primo præcedentis sententiæ. Nam Aristoteles *in 1. de Anima, text. 13.* in hoc fundamentum iacit, *Si anima habet operationem, vel affectum proprium*, id est, quem per seipsam sine corpore habeat, *fieri poterit, vt ipsa separetur.* Quod principium communiter receptum est, eiúsque rationem suprà attigimus, & paulo pòst illud magis explicabimus, & probabimus *à num. 10.* sub illo autem ex eiusdem Aristotelis doctrina sumimus animam hominis in corpore aliquam operationem propriam habere. Ergo rectè concluditur animam ex Aristotelis C sententia esse separabilem à corpore, & immortalem, quia vtraque præmissa est Aristotelis, & in virtute assertionem continet. Vnde non potuit tantus Philosophus consequutionem ignorare. Superest probanda minor, de qua Aristoteles lib. 1. de Anima in eodem textu 12. *Maximè verò proprium videtur intelligere.* Quia verò ibi non tam asserendo, quàm dubitando loqui videtur, ideo *libro 3. text. 4. & sequentib.* probat ex professo intellectum esse potentiam impermixtam vtique materiæ, id est, esse incorpoream. Et *textu 6.* inde infert intellectum non esse potentiam organicam, & species intelligibiles non recipi in coniuncto, sed in ipsa anima, quæ propter hanc causam locus specierum dicitur. Vtitúrque illa ratione, D quòd potentia intelligens omnia corpora debet esse denudata à natura corporea, ac subinde immaterialis, & incorporea. Vnde clarè sequitur esse immortalem, quam rationem suprà expendimus, & *text. 7.* addit aliam, qua directè probat intellectum non esse potentiam organicam, & intelligere non fieri per organum corporis. Nam potentia organica ratione organi læditur, & impeditur à vehementi obiecto, vt in sensibus patet: intellectio autem non impeditur, nec intellectus læditur ab excellenti intelligibili, sed in eo magis perficitur. Nam quia excellentiora intelligibilia contemplari nouit; inde ad inferiora intelligenda habilior redditur. Vnde concludit intellectum esse separabilem, non au- E tem sensum; & ideo *in lib. 1. text. 92.* dixit non posse partem corporis assignari, in qua sit intellectus tanquam in organo, vel per quam ipsum intelligere eliciatur.

7\. *Primū fundamentum solidius pro hac parte ex aliis locis Aristotelis.*

Præter hæc inueniuntur in eisdem libris de Anima plura loca, in quibus Aristoteles intellectum, *quo anima intelligit, aut existimat, vel opinatur* (vt ipsemet exposuit *text. 5. lib. 3.*) vocat impermixtum, separabilem, vel separatum, perpetuum, seu æternum, *& aduenire, & passione vacare, & quid diuinum esse.* Vnde in *lib. 1. de Anima, textu 65. & 66.* de intellectu ait, *videri esse substantiam, nec interire.* Et vtitur alia ratione ex eo sumpta,

8\. *Accedunt loca alia.*

pta, quòd per senium corporis non labefactatur intellectus, vt latè ibi exponit Themistius, & Philoponus, & nouissimè Hieronymus Dandinus, & *in text.* 28. intellectum vocat, *nobilissimum, & diuinum.* In *lib.* autem 2. *textu* 11. ait, nihil vetare aliquam partem animæ separabilem esse, eo quòd nullius corporis sit actus. Clariùs in textu 21. *De intellectu*, dicit, *& contemplatiua potentia, nondum quicquam est, sed videtur animæ genus diuersum esse, idque solum posse separari, quemadmodum æternum à corruptibili, cæteras verò partes, id est, species animæ non esse separabiles.* Quod testimonium esset irrefragabile, si maiori cum asseueratione Philosophus loqueretur, nihilominus tamen satis mentem suam indicat, quanuis verbo, *videtur*, vtatur; quia rem non ex professo tractabat, & *lib.* 3. *de Anima, cap.* 4. intellectum ponit inter res separatas à materia, & passionis expertes, & *cap.* 5. de intellectu agente clarè dicit esse separabilem, non mixtum, passioneque vacantem. Sunt verò, qui de intelligentia separata, vel de Deo ipso locum illum interpretentur. At satis clarè ibidem docet Aristoteles intellectum illum esse potentiam, & quasi habitum, vel lumen animæ, de quo *in lib.* 4. dicturi sumus. Addi verò potest, quod ait *libro* 1. *de Part. cap.* 1. intellectum, quo anima intelligit esse immaterialem, seu à materia in suo esse abstractum. Præterea *lib.* 12. *Metaphys. cap.* 3. *text.* 17. cùm dixisset formam non esse ante compositum. *Si autem aliquid posterius permanet, considerandum est, in quibusdam enim nihil prohibet.* Vtique in hominibus, vt declarat, dicens, *Veluti si anima tale sit, non omnes, sed intellectus, omnem namque fortassis impossibile est.*

9. *Item alia.* Vnde *in lib.* 2. *de Generat. Animal. cap.* 3. cùm dixisset animas cæterorum animantium non posse extrinsecus aduenire, nec sine corpore existere, quia omnis eorum operatio corporalis est, adiungit. *Restat igitur, vt sola mens extrinsecus accedat, eaque sola diuina sit, nihil enim cum eius actione communicat actio corporalis.* Quem locum in hac materia solennem, & clarissimum aliqui detorquent, per mentem non rationalem animam, sed Deum, vel aliam intelligentiam exponentes, frigidè tamen, & contra tenorem contextus, & contra illam doctrinam, quam inter hominem, & alia animalia Aristoteles constituit. Ponderat item Philoponus addere ibi Philosophum illud ipsum, quod de mente dixerat, *Non satis adhuc constare*, quod de diuina mente nunquam Philosophus dixit. Quæ quidem animaduersio, sicut est optima ad illam violentam expositionem refellendam; ita eneruat vim testimonij, & aliquam inconstantiam, & dubitationem scribentis ostendit. In *eodem* tamen *lib. text.* 45. apertè dicit rationalem animam non esse corpoream. Et 2. *de Part. Animal. cap.* 10. dicit inter animantia solum hominem diuinitatis esse participem. Quod latiùs declarat *lib.* 10. *Ethicor. cap.* 8. Nam, cùm dixisset felicitatem consistere in vacatione vitæ contemplatiuæ, addit, *Talem vitam superare hominis naturam*, vtique quatenus corpore, & animo constat. Nam vt talis est magis in actione versatur. Vnde addit, *Non enim hoc ipso, quo homo est, ita viuet, sed quo est quid in ipso diuinum*, scilicet, anima rationalis, quæ Deo, & intelligentiis in hoc similis est, quòd per mentis contemplationem supra corpus eleuatur. Et ideo adiungit, *Quantum igitur hoc*, id est, intellectiuum, *ab ipso composito differt, tantum & huius operatio distat ab ea, quæ ab alia virtute proficiscitur*; *quòd si mens diuinum ad ipsum hominem est, & vita quæ ab ea manat diuina est respectu ipsius vitæ humanæ.* Et inde subinfert, *non oportere homines tantum mortalia cogitare, sed quod fieri potest, immortales nos ipsos facere*, &c. In quibus omnibus non loquitur de beatitudine vitæ futuræ, sed tantùm præsentis. Nihilominus tamen fundamenta ponit, quibus immortalitas animæ naturaliter innotescit, quia per illam diuinitatis participationem, quam per mentis eleuationem, & contemplationem in nobis experimur, intelligimus habere nos aliquod principium operandi simile Deo, & intelligentiis, & consequenter à corpore separabile, & æternum, & *lib.* 9. *Ethic.* 8. *cap. in fin.* ponit aliud immortalitatis signum, quod nos suprà expendimus, scilicet, quia vir probus corporis bona, & ipsam etiam corporalem vitam propter honestatem contemnit. Non videtur ergo verisimile illum, qui de honestate, & felicitate humana tam præclarè sensit, animæ immortalitatem ignorasse.

D. Thom. lect. 11. in fin.

Est ergo hæc posterior sententia valde credibilis: suadebitur autem ampliùs respondendo prioribus argumentis, vel certè hæc posteriora cum illis conferendo. Principalis autem difficultas in primo fundamento vtriusque sententiæ posita est. Ad quam radicaliter expediendam, exponere oportet tres priores conditionales, quas Aristoteles *in d. lib.* 1. *de Anima, cap.* 1. *textu* 12. & 13. posuit tanquam fundamenta ad animæ rationalis immortalitatem indagandam necessaria. Et claritatis gratia incipiemus à secunda, quæ est hæc. *Si anima humana aliquam habet operationem propriam, fieri poterit vt ipsa separetur.* Circa quam in primis supponendum est, sermonem esse de anima corpori coniuncta, quod est per se euidens (quidquid Caietanus ibi tergiuersetur, vt mox dicam) quia medium demonstrationis, quo à posteriori probamus immaterialitatem, separabilitatem, & immortalitatem animæ, est operatio, quam habet dum est in corpore; tum quia illa exprimitur, & non quam habet separata; tum quia aliàs ad probandum animam esse separabilem supponeremus ipsam separatam operari, & à fortiori esse, qui esset egregius argumentandi modus: ergo sub illa conditionali, oportet subsumere animam coniunctam habere operationem propriam, id est, non communem corpori, vt suprà declaraui. Sed nondum satis declaratum est, quanta, & qualis hæc proprietas operationis esse debeat. Distinguunt enim ibi Philoponus, Auerroes, & præcipuè D. Thomas *in citatis locis*, duos modos, quibus operatio animæ coniunctæ corpori est illi communis, scilicet, vel tanquam instrumento, seu organo, per quod fit, & in quo subiectatur, vel tanquam ab obiecto quasi excitanti, vel danti occasionem operandi. Quam distinctionem Caietanus etiam, & omnes moderni admittunt, éstque per se satis clara, sed in applicatione, & vsu eius potest esse defectus. 10.

Secundum fundamentũ sumptum ex responsione ad priora loca.

In secunda propositione conditionali posita in num. 3. sermo est de anima in corpore.

Dupliciter intelligi potest operationem aliquam esse animæ propriam.

Dicunt ergo aliqui Aristotelem in dicta propositione per operationem propriam animæ illam intelligere, quæ neutro ex dictis modis corpori communis est. Ita sensit Albertus, quem sequitur Caietanus, & probat ex prima hypothetica propositione tradita ab Aristotele, scilicet, *Si intelligere est phantasia, aut non sine phantasia, non est separabile.* Nam ex hac colligitur intelligere non esse propriam animæ operationem, ex qua possit separabilitas animæ colligi; quia licèt non sit phantasia, non est sine phantasia, vt *in tertio libro* idem Philosophus dixit. Ex qua ratione, & explicatione existimat Caietan. primam obiectionem conuincere, Aristotelem in ea fuisse senten 11.

Quo ex dictis modis putent aliqui accepisse Aristotelem operationẽ propriam *in sua illa conditionali.*

sententia, quòd anima non subsistat à corpore separata. Nam in prima conditionali expresſè dixit, quòd si intelligere est phantasia, vel non sine phantasia, non est separabile. Vnde nunquam dixit intelligere esse opus proprium animæ, sed maximè proprium videri. Vnde virtute sic argumentari videtur, si aliquod est opus animæ proprium, maximè intelligere; sed hoc non est animæ proprium, quia non est sine phantasia: ergo omnis affectus, vel operationes animæ sunt communes corpori, ac proinde non est anima separabilis.

Rectiùs D. Thom. & alij intellexerũt Aristotelẽ.

12. Nihilominus D. Thomas, & alij expositores communiter intelligunt Aristotelem vocasse operationem propriam animæ, illam, quæ per organum corporeum non elicitur, nec in illo recipitur, etiamsi aliquam aliam operationem corporis concomitantem habeat. Quam sententiam verissimam esse iudico, tum in re ipsa, tum ex mente Aristotelis. Probatur prior pars; quia si intelligere est opus proprium animæ formaliter (vt sic dicam) id est, quia ab illa sola elicitur, & in ipsa sola sine corporeo organo recipitur, etiamsi non sit propria causaliter, seu per redundantiam in corpus (vt ita rem aptiùs explicem) est sufficiens medium ad concludendam animæ separabilitatem, & immortalitatem. Ergo illa conditionalis, *Si anima habet propriam operationem, separabilis est*, intellecta de operatione propria tantùm formaliter verissima est. Consequentia est clara, & antecedens probatur. Quia operatio sic propria non est materialis, nec corporea; quia non fit elicitiuè, & per se per organum corporeum, nec recipitur in parte organica, seu corporea. Ergo est in se immaterialis qualitas: ergo per se fit à potentia immateriali, in qua etiam recipitur: ergo & ipsa operatio, & potentia est in immateriali subiecto, quod est anima ipsa; ergo multo magis anima ipsa est spiritualis, ac subinde immortalis iuxta alios discursus in præcedentibus capitibus factos.

1a probatur ex re ipsa.

Confirmatur.

13. Et confirmatur, quia si operatio est ita propria animæ, vt per corpus non fiat, nec in aliqua eius parte organica recipiatur, necesse est vt in sola anima recipiatur, vel immediatè, vel mediante potentia, quæ in ipsa etiam anima immediatè sit: ergo talis operatio supponit animam per se, ac de se subsistentem, nam tale est esse, quale est operari; & substari accidenti, supponit subsistere; ergo anima, quæ operationem sic propriam habet, immaterialis est, vtpote à materia, vel alio subiecto independens. Dices, non repugnat operationem esse ab anima, & in anima sine medio instrumento, seu organo corporeo; & nihilominus animam ipsam pendere à materia, & consequenter etiam operationem pendere à materia etiam saltem remotè mediante anima: ac proinde non repugnabit esse materialem operationem, & esse à sola, & in sola anima. Respondeo id apertè repugnare; quia si anima pendeat à materia in suo esse, non operatur, nisi vt vnita materiæ, quia operari supponit esse, & est illi proportionatum; forma autem pendens à materia non est nisi quatenus inest, vt sic dicam, seu non prius est, quàm sit vnita, & ideo non operatur, nisi vt vnita. Ergo operatio talis formæ non est propria ipsius, sed necessariò fit per aliquam materialem partem determinatam, & aptè dispositam ad talem operationem, & consequenter per corporale organum; quia non potest fieri ab anima, vt vnita tali corpori, & singulis partibus eius, vt est per se notum. Nam ob hanc causam, & non propter

Instantia.

Diluitur.

A aliam, omnes operationes sensuum organicæ sunt, & communes corpori, & non propriæ solius animæ. Vnde è contrario si anima habet operationem propriam illo modo, id est, non factam per corporale organum; talis operatio non est ab anima, vt vnita materiæ, sed abstractè, & secundùm se, ac proinde talis anima est formaliter, vt sic dicam, independens à materia in operando; ergo etiam in essendo. Ergo propositio illa hypothetica, si anima habet operationem propriam, separabilis est, verissima est, intellecta de operatione propria formaliter; siue sit etiam propria, siue causaliter, seu concomitanter, siue non.

B Hinc ergo concludimus alteram partem intentam, nimirum in hoc sensu loquutum fuisse Aristotelem de propria operatione in dicta conditionali enuntiatione. Primò quidem, quia illi conditionali affirmatiuæ adiungit Aristoteles aliam negatiuam: Si anima non habet operationem propriam, non est separabilis. Quam quidem non infert ex priori, vt quidam putant: tum quia nullam proponit illationis formam: tum quia esset mala illatio à contradictorio antecedentis ad contradictorium consequentis, vt est notum in dialectica. Non ergo vnam infert ex alia, sed vtraque per se proponitur. Et nihilominus in vtraque sine dubio sumit operationem propriam in eodem sensu, quia non est verisimile in tam C breui contextu commisisse æquiuocationem; & quia vtramque propositionem præmittit, vt fundamentum ad inquirendum, vtrùm anima mortalis, vel immortalis sit. At verò in secunda propositione, operatio propria non potest in alio sensu accipi, aliàs vera non esset, vt videbimus: ergo in priori in eodem sensu etiam accipitur; imò propter eandem rationem dicendum est in toto illo capite primo, eodem modo loqui Philosophum de operatione propria; quia nulla est ratio fingendi ambiguitatem, & varietatem in significatione illius in eodem contextu. At verò in textu tertio statim distinguit operationes animæ, & quasdam dicit esse affectus proprios ipsius animæ, quasdam verò per ipsam animalibus conuenire. D Quod non potest intelligi, nisi de operatione propria tantùm formaliter, alioquin nulla esset propria, quia nulla est, quæ saltem causaliter, seu concomitanter corpori non communicetur, vt etiam de ipso intelligere animæ coniunctæ manifestum est. Item illam vocat operationem communem, quæ per animam animali conuenit; ergo è contrario, quæ ipsi animæ inest, propriam vocat siue ab illa redundet alia in compositum, siue non redundet. Præterea *lib. 2. cap. 1. textu 11.* dicit, *nihil vetare, vt aliquæ partium animæ sint separabiles, propterea quòd nullius corporis sint actus.* Vbi per animæ partes facultates, seu potentias eius intelligit, & illas dicit esse separabiles, ac subinde proprias animæ, quæ nullius corporis E sunt actus, vt est intellectus, de quo *lib. 1. text. 92.* dixerat. *Qualem partem corporis, aut quomodo intellectus contineat, difficile est fingere.* Ergo eadem ratione, vt operatio sit separabilis, & propria animæ, satis est, quòd ipsa non sit actus corporis, sed solius animæ.

14. *Deinde probatur esse de mente Aristotelis.*

Vnde iuxta hanc interpretationem, tertia conditionalis propositio negatiua in numero tertio adducta vt vera sit, intelligenda est cum proportione de anima, quæ non habet operationem propriam formaliter, id est, non organicam, nec per aliquam partem corporis factam, aut receptam; sic enim verissimum est, animam, quæ nullam 15.

Quo sensu verificanda sit tertia cõditionalis posita n. 8.

nullam habet operationem sic propriam; vel quod perinde est animam, quæ omnem suam operationem per corpus exercet, & nullam habet eleuationem, corruptibilem, & inseparabilem esse. Inter illa verò duo principia est notanda differentia, quia in priori affirmatiuo, non vniuersaliter, seu distributiuè, sed indefinitè, seu particulariter dicitur, *Si anima habet aliquam operationem propriam est separabilis*. Quia vt anima sit spiritualis, sufficit vt vnam, vel aliam spiritualem operationem habere possit. Quia materialis forma nullam spiritualem operationem vitæ elicere potest, & quia vna sola operatio propria indicat animam subsistentem, seu per se habentem suum esse. Neque est necessarium vt talis forma nullam operationem habeat communem corpori, seu per corpus, quia eadem forma excellentior potest eminentiori modo continere inferiores, & non solùm per seipsam, sed etiam per corpus operari. Item quia eadem anima licèt in se spiritualis sit, potest esse vera forma corporis, ideoque non tantùm per se, sed etiam per corpus posset operari. Vnde potiùs è contrario dicendum est de ratione talis animæ esse, vt non solùm propriam, sed etiam communem operationem habere valeat: alioquin non posset esse forma corporis, sed esset actus purè subsistens, sicut sunt Angeli, qui propterea tantùm habent operationes proprias spirituales, non tamen vitales operationes communes corporibus, neque illis indigent, vt *in lib. 1. de Angelis* visum est.

16. *Progreditur expositio.* At verò in altera propositione negatiua vniuersaliter sumendum est sub conditione animam nullam habere operationem propriam, vt inde inferatur non esse separabilem, quia si vnam habeat operationem propriam, illa satis indicat esse separabilem: ergo, vt sit inseparabilis, oportet vt nullam habeat operationem propriam. Quòd autem in hoc sensu propositio illa vera sit, quamuis ex priori affirmatiua propositione non colligitur, vt dixi, optima nihilominus ratione probari potest tantùm seruata proportione; quia ex operatione colligimus naturam formæ: ergo sicut ex operatione spirituali colligitur substantia animæ spiritualis; ita ex carentia omnis spiritualis operationis rectè infertur. Substantiam ipsam animæ non esse spiritualem, & ex eo, quòd forma est quasi immersa materiæ in operando absolutè, id est, in omni operatione sua, ita etiam in suo esse est merè immersa, & ab ea pendens: tum etiam quia si forma non habet operationem, nisi communem corpori, separata à corpore otiosa esset, nullámque operationem exercere posset: hoc autem institutioni naturæ repugnat, quia in natura nihil est otiosum, & inutile; ideoque si anima non habet operationem, quam sine corpore exercere possit, non est talis naturæ, vt à corpore separata subsistere possit.

17. *Obiectio cõtra primam conditionalẽ positam n. 3.* Superest soluenda obiectio ex prima conditionali sumta, in qua videtur Aristoteles asserere, vt anima sit separabilis, necessarium esse, vt propriam operationem habere possit sine vlla cooperatione corporis, nec formali (vt sic dicam) nec consequente, vel antecedente, vel concomitante; omnem enim huiusmodi communicationem excludere videtur per illam disiunctiuam, *Si intelligere sit phantasia, vel non sine phantasia*. Quomodocunque enim necessarium sit intelligentem phantasmata speculari, iam intelligere non est sine phantasia, & consequenter non esse separabile, & ruunt omnia, quæ diximus. Propter hoc Albertus defendens illam primam conditio- *Responsio Alberti.*

A nalem in illo sensu non tantùm secundùm mentem Aristotelis, sed secundum veritatem. Negat aliud dogma, quod intelligere non sit sine phantasia. Sed hoc in primis alienum est ab Aristotelis doctrina, quam nunc inquirimus. Deinde illud etiam fortasse falsum est, loquendo secundùm ordinarium cursum naturæ, vel est tam rarum, & incertum, vt inde non solùm sumi non possit certum argumentum ad immortalitatem animæ probandam, verùm potiùs obiectio contra illam facta magnam vim retineat, ciúsque rei naturalem certitudinem multùm diminuat. Caietanus autem in eodem sensu admittens conditionem illam dicit esse veram, quia in statu separationis anima intelligit sine phantasia. Sed, vt dixi, hoc & est alienum à mente Aristotelis, qui clarè loquitur de intelligere animæ coniunctæ, & est impertinens ad probandam animæ immortalitatem, quia cùm subsumitur animam posse intelligere sine phantasmate, immortalis futura supponitur. *Impugnatur dupliciter.* B *Reiicitur etiam Caiet.*

18. Alij ergo respondent, cùm Aristoteles ait, *non sine phantasia*, intellexisse non sine illa, vt instrumento intelligendi. Ita exponunt Philoponus, & Auerroes. Sed & hæc expositio patitur difficultatem, quia in hac significatione disiunctiua est identica, & impertinens, quia si intelligere penderet à phantasia, vt ab organo, seu instrumento, intelligere esset phantasia. Quia ibi *phantasia* non significat potentiam phantasiæ, sed operationem elicitam à phantasia tanquam à facultate, seu instrumento animæ: ergo idem sunt esse phantasiam, & non esse sine phantasia, vt instrumento. Aliter D. Thomas ibi respondet per distinctionem suprà insinuatam duobus modis posse intelligi, intelligere non esse sine phantasia, vel tanquam instrumento, vel tanquam obiecto, & priorem modum esse falsum, posteriorem autem verum, ex illo autem non sequi inseparabilitatem principij intelligendi à materia, quia licèt phantasma comparetur ad intellectum per modum obiecti, nihilominus ipsum intelligere secundùm se est propria operatio animæ per seipsam operantis, non per corporeum organum. Ad Aristotelem autem respondere videtur, cùm dixit, *Si hoc est phantasia, vel non sine phantasia*, in hoc posteriori membro de dependentia à phantasmate, vt obiecto esse loquutum. Cùm tamen infert, *Nec illud esse sine corpore potest*; non affirmando, sed quasi arguendo, & difficultatem proponendo dixisse. Nam postea *in lib. 3.* ita ipse explicauit. Sed hæc etiam responsio difficultate non caret: tum quia tam assertiuè loquitur Aristoteles in illa conditionali propositione, sicut in reliquis, & ita vel omnes eneruãtur, vt in nulla earum possit demonstratio fundari, vel omnes tanquam ex propria sententia ab Aristotele traditæ accipiendæ sunt. Tum quia etiam intelligendo partem illius disiunctiuæ de necessitate phantasmatis per modum obiecti, tota disiunctiua vera esse poterit, vt patet in simili. Nam appetitus sensitiuus pendet à phantasia tantùm, vt à proponente obiectum, & nihilominus verè dicemus, si appetitus est phantasia, vel non sine phantasia, non est separabilis. *Responsio Philopo. & Auerrois. Non placet.* C *Responsio D. Thomæ.* D *Dicta responsio duplici ex capite difficilis. Primò.* *Secundò.* E

19. Videtur ergo dicendum præter dependentiam alicuius operationis à phantasia, vt ab organo, vel instrumento, seu facultate eliciente operatione duobus aliis modis posse aliquam operationem non esse sine phantasia. Vno modo antecedenter per se, & causaliter; alio modo consequenter, vel concomitanter, & quasi ex accidẽti. Priori modo pendent *Notatio authoris pro veriori responsione.*

pendent affectiones appetitus sentientis à phantasia; quia licet non sint actus eliciti ab illa, nihilominus sine illius præuia operatione, & motione esse non possunt. Et ad eundem modum dici potest, phantasia non esse sine sensu exteriori, sicut loquitur idem Philosophus *lib.3. de Anima, cap.3. text.160. & 161.* Quia licèt actus imaginationis non semper requirat actualem sensationem externam, quæ simul cum ipso sit, nihilominus illam, vel impressionem aliquam ab illa relictam, tanquam à proprio, ac per se motiuo prærequirit. Posteriori autem modo dicitur intelligere animæ coniunctæ non esse sine phantasia, quia necesse est intelligentem phantasmata speculari, non quia ipsum intelligere per se spectatum ab actuali imaginatione per se pendeat, sed solùm per quandam naturalem sympathiam, seu concomitantiam, quæ sequitur ex naturali vnione animæ ad corpus, vt *in lib.4. cap.7.* explicabimus.

20 *Respōdetur iam ad obiectionem positam in num.17.* Quando ergo operatio, licèt non sit imaginatio, sine illa esse non potest priori modo, id est, ratione alicuius dependentiæ per se ab illa: tunc vera est illa propositio disiunctiua, *Si operatio est phantasia, vel non est sine phantasia, non est separabilis*, quia talis dependentia rectè indicat illam potentiam esse eiusdem ordinis cum ipsa phantasia, & esse organicam, sicut est illa, & ita contingit in dicto exemplo de appetitu sensitiuo, & fortasse idem est de potentia animæ motiua corporis secundùm locum. At verò si operatio non possit esse sine phantasia tantùm posteriori modo, scilicet, quia illam excitat, & comitantem habet, tunc non sequitur talem operationem esse inseparabilem à materia, sicut est ipsa phantasia, quia potest illa concomitantia esse accidentalis, & non oriri ex intrinseca natura operationis, vel proprij eius principij, sed aliunde, scilicet ex statu, vel alia conditione simili.

21. *Procedit responsio.* Sic ergo intelligenda est illa conditionalis, & disiunctiua propositio, *Si intelligere est phantasia*, id est, actus elicitus à phantasia, *vel non est sine phantasia*, id est, si ab illa, seu eius motione per se pendet tanquam operatio eiusdem ordinis, sicut sensatio interna non est sine externa vel præsente, vel saltem præterita, vel sicut timor, aut gaudium non est sine phantasia; tunc bona esset illatio, *intelligere non esset separabile magis, quàm ipsa phantasia:* neque esset propria animæ solius operatio etiam formaliter, quia reuera esset à potentia organica, sicut nunc sunt affectiones sentientis appetitus, vel sensatio interna, seu imaginatio. Possétque exemplum adhiberi in cogitatiua, & phantasia hominis, supponendo esse potentias distinctas. Nam tunc vera esset illa propositio, si cogitatio est phantasia, vel non est sine phantasia, non magis est separabilis, quàm ipsa phantasia, quia ita non potest esse sine illa, vt ab ipsa per se pendeat in sua operatione, saltem, vt à causa per se mouente, ac subinde eiusdem ordinis: credendum est ergo ita sumpsisse Aristotelem illam disiunctionem, & conditionalem enuntiationem, ne sibi contrarius esse videatur. Sic autem non inuenitur in eo repugnantia, quia nunquam in eo sensu dixit alicubi intelligere non esse sine phantasia, sed solùm concomitanter, vt suo loco ostendetur. *Lib.4.c.7.* Vnde si in tali sensu sumatur illa disiunctio, falsa erit illa conditionalis propositio. Quia illa concomitantia potest inueniri

A inter actiones, & potentias diuersorum ordinum, potéstque prouenire ex statu formæ, quæ est vtriusque operationis principium, & non ex intrinseca conditione, vel natura operationis, prout de facto contingit in ipso intelligere animæ coniunctæ, vt in citato loco explicabitur. Nec obstat, quòd etiam intelligere, non sit sine phantasia antecedenter, quatenus ab ipsa phantasia recipit species, quibus per se, ac necessariò indiget, quin potiùs inde confirmatur & explicatur data distinctio, etiam in doctrina Aristotelis, nam in hoc etiam non pendet intellectus à phantasia tanquam à proprio, & per se mouente, sed ab intellectu agente, & phan- B tasma solùm prærequiritur, vel vt occasio excitans, vel vt exemplar, vel ad summum, vt instrumentum eleuatum per spirituale lumen eiusdem animæ. Vnde potiùs colligitur ipsum intelligere esse proprium solius animæ, etiamsi in corpore non nisi per phantasiam excitetur.

Per hæc ergo ad præcipuam difficultatem contra doctrinam Aristotelis motam satis responsum est. Quia maior propositio vel non proponitur secundùm verum sensum ab Aristotele intentum, vel minor non rectè subsumitur, nec verè Aristoteli tribuitur, vt declaratum est. Ad alia verò testimonia secundò posita respondendo dicimus ad primum ex 3. *de Anima, cap.5.* Cùm Aristoteles ait intellectum passiuum esse corruptibilem, per intellectum passiuum non intellexisse Philosophum propriam rationalis animæ facultatem, qua per se ratiocinatur, & intelligit, sed phantasiam, vel cogitatiuam hominis, quæ aliquo modo est rationis particeps, vt dicitur *in lib.1. Ethicorum, cap. vltimo*, & sub ea consideratione intellectus vocari potest non simpliciter, sed secundùm quid, seu passiuus, quia non per se, sed vt motus à superiori intellectu, ratione vti potest, vt in eodem loco Ethicorum Aristoteles dixit, vel certè passiuus dicitur; quia non sine aliqua mutatione corporis fit. Potéstque hoc ex aliis locis eiusdem Philosophi confirmari. In *lib.3. de Anima, cap.3. textu 155.* duplex intelligere distinguit. *Nam vnum (inquit) est imaginatio; aliud existimatio*, id est, actus phantasiæ, vel rationis. Si ergo actus phantasiæ vocatur intelligere, quid mirum quòd ipsa phantasia lato modo intellectum appellet? Et *eodem lib.3. cap.10. textu 48.* duo esse dicit principia motus localis, *appetitum scilicet, & intellectum*, & adiungit, *Si quis imaginationem, vt quendam intellectum esse ponat.* Et *lib. de Animal. motu, ante medium*, aliàs *cap.3.* phantasiam, & cogitationem cum mente computare, eo quòd iudicandi habeant facultatem. Illa ergo vocis significatio per se spectata non est ab Aristotelico vsu aliena, & ad illum locum conuenienter applicatur. Supponit enim ibi animam intellectiuam esse impassibilem, & perpetuam: in quo posteriorem confirmat sententiam; quærit autem cùm hoc ita sit, cur interdum non recordemur eorum, quæ aliquando intelleximus. Et respondet hoc inde prouenire, quòd intellectus passiuus, id est, phantasia corruptibilis est. Docet enim idem Aristoteles *libr. de memor. & reminisc. capit. 1.* memoriam in nobis sine phantasia non esse, & obliuionem ex mutatione phantasiæ prouenire, de quo etiam rectè intelligi potest alter locus *libr. 1. de Anima, capit. 4. textu 66.* vbi cùm dixisset,

22. *Ad primum fundamentū in num. 2. & 3.*

Ad secundum fundamentum in num.4. Expeditur primus locus.

Obiter referuntur, & explicantur verba alia similia ex Aristot.

F senectu

senectutem non esse, quia anima quicquam est passa, sed quia id, in quo est (vtique corpus) *aliquid passum est*, addit, *Ipsum intelligere, & contemplari marcescit, quia aliud quoddã intus corrumpitur*: hoc ergo quod intus corrumpitur, in alio loco intellectum passiuum vocauit; non est ergo aliud in phantasia, vel cogitatiua. Et ita exponunt Philoponus, Auerroes, D.Thomas, & alij communiter. Quam expositionem nunc simpliciter acceptamus, licèt non careat difficultate, tum propter contextum, tum propter illa, quæ de memoria, & obliuione ibi Aristoteles dicit. Sed nõ possumus has difficultates exactè tractare, nisi priùs de intellectu agente, & possibili, & de cognitione animæ separatæ disseramus. Et ideo expositionem hanc, eiúsque difficultatem infrà *in lib.4. & 6.* enodabimus, & consummabimus.

23. *Expeditur secundus locus in eodẽ n.4. adductus.*

Alter locus *ex lib.1. de Anima, cap.4. textu 65. & 66.* magis confirmat communem, seu secundam sententiam. Nam ibidem præmittit intellectum, id est, intellectiuam animam substantiam quandam esse incorruptibilem. Vnde cùm addit ratiocinari, & amare, &c. esse actus coniunctos, & non animæ solius, loquitur de actu ratiocinandi, vt includit motum phantasiæ; & eodem modo addit, *Quapropter, & hoc corrupto*, scilicet, composito, *nec recordatur, nec amat*, vtique anima. Quia, vt iam dixi, ex eodem Philosopho, recordatio non fit sine phantasia, nec passio amoris, de qua ibi loquitur, sine appetitu fit. Et ideo iterum subiungit, *Intellectus autem diuinum quid est fortasse, passioneque vacat.*

Explicatur locus 3.

Tertius item locus ex *lib 2. de Generat. animal. cap.3.* oppositum efficaciter probat, vt vidimus; nam expresè dicit mentem non educi de potentia materiæ, sed extrinsecus accedere. Cùm ergo dicit in generatione animalis non solùm sensitiuam animam, sed etiam intellectiuam prius esse in potentia conceptus, quàm in actu, non loquitur de potentia materiæ, ex qua educatur, sed in qua recipiatur. Sic enim embrio prius est in potentia remota, vel proxima ad recipiendam animam humanam, quàm illam actu recipiat, etiamsi non per eductionem, sed alio superiori modo in illum introducatur, vt infrà dicemus.

Explicatur quartus locus.

Præterea quartus locus ex *lib.1. Ethicorum, cap 16.* nihil obstat, ibi enim non tractat Aristoteles de beatitudine animæ separatæ, sed de beatitudine hominis mortalis, & quærit, an sit aliquis felix dicendus, dum hîc viuit. Refértque sententiam Solonis dicentis neminem esse felicem nisi post mortem, quando iam à felicitate, quam in vita habuit, cadere non potest. Quam ipse non probat, quia homo ita mortuus non potest dici felix secundùm præsentem illum statum; quia mortuus operari non potest, & beatitudo in operatione consistit: loquitur autem in hac parte Aristoteles de homine mortuo prout inter nos manet, & de felicitate huius vitæ, vt D.Thomas ibi *lect.15.* notauit, & sic clarum est mortuum hominem non esse capacem felicitatis, nec operationis. Et in eodem sensu accipiendum est, quod idem Aristoteles *3. Ethicorum, cap.6.* dixit, mortem esse vltimum vitæ, *Et homini mortuo nihil aut bonum, aut malum*, ait, *esse deinceps videtur*, vtique de his, quæ ad præsentem vitam spectant, vt ibi D.Thomas animaduertit. Ergo homo post mortem non potest dici esse felix felicitate huius vitæ, sed ad summum fuisse felicem. Ex quo etiam concluditur dum viueret fuisse felicem, quia non potest verè dici, nisi quod præsens aliquando fuit. Vnde concludit hominem in hac vita esse felicem, si studiosè viuat, & cum morali stabilitate honestè operetur, etiamsi omnino immutabilis non sit. Quæ doctrina alibi examinanda est; nihil enim ex ea contra immortalitatem animæ sumi potest, nisi hoc fortasse, quod de beatitudine vitæ futuræ nihil Philosophus indicauerit. Sed hoc silentium, quantum ad illum locum spectat, inde oriri potuit, quòd illa consideratio ad illius operis scopum non pertinebat; nam de moribus huius vitæ tractabat, non futuræ. Vt ibidem D.Thom. *lect.17.* in fine animaduertit. Vniuersalior autem ratio fortasse fuit, quòd licèt Aristoteles aliud vitæ genus nouerit esse futurum in anima, qualis autem status eius futurus sit, ignorauit, & ideo nullibi de illo statu loquutus est. De aliis verò locis, in quibus Aristoteles dubitationem aliquam ostendit, paulo pòst dicam.

Ad 5. locum quid.

24. *Ad 3 fundamentum; in num.5. Ad 1. coniecturam.*

Ad tertium principale ex coniecturis sumptum dicendum est infrà tractando de origine animæ, nunc supponimus fieri per creationem. Et ad Aristotelem dicimus ipsum satis significasse, illam formam non educi ex materia, sed extrinsecus venire. Quomodo autem veniat, vel infundatur, non explicuit, quia ignorauit. Dici verò potest ipsum non ignorasse omnino creationem, vt in Metaphysica *disput.20. sect.1. à num.22.* dixi, & de rationali anima specialiter declaraui. Ad secundum de infinitate animarum simul existentium, quæ sequitur ex permanentia animarum posita mundi æternitate, dicimus eandem ferè difficultatem in cæteris animabus, vel formis corruptibilibus inueniri. Nam si mundus æternus fuisset, infinitæ generationes, & animæ, v.g. equorum præteriissent; ad rationem autem talis infiniti parum referre videtur, quòd illæ omnes formæ simul perseuerent, aut transeuntibus quibusdam, & aduenientibus aliis multiplicentur. Vel si Aristoteles non censuit inconueniens inueniri infinitam illã multitudinẽ in successione, quia illud infinitum est imperfectum, & secundùm quid: nam illi semper addi potest aliquid. Eadem ratione fortè non iudicauit inconueniens dari simul infinitum in animabus simul permanentibus. Nam semper illa multitudo est secundùm quid infinita, sempérque illi addi aliquid potest. Denique Aristoteles semper est loquutus de infinito in quantitate, & rebus corporeis: de multitudine verò rerum spiritualium nihil vnquam dixit, & fortasse non negasset posse in eis multitudinem infinitam inueniri. Veritas tamen est, licèt homo ab æterno creatus esset, nihilominus generationes præteritas nunquam potuisse esse infinitas, quia nulla generatio potuit esse æterna. Ideoque si homo aliquis ab æterno creatus fuisset, non potuisset nisi post infinitam aliquam durationem æternitatis generare filium, de quo aliàs.

Vide Conim. lib.3. physicorum c.8. q.1. art.5.

Vidi lib.1. de oper. sex dierum c.2. à n.9

Ad 3. in eodem n 5.

Ad tertium denique respondeo nunquam Aristotelem dixisse, quidquid habet initium existendi, habere etiam finem, sed de his, quæ per propriam generationẽ incipiunt, loquutum fuisse; anima verò non incipit per generationem, licèt cum hominis generatione incipiat, vt suo loco dicetur, sed per creationem. Et ideo Gregor. Nazianz. *orat.1. de Filio, aliàs 35.* absolutè dixit falsum esse illud principium, *Quod principium habuit, habiturum esse finem.* Ostendítque hoc tam in Angelis, quàm in anima, idémque dicere posset de cælis, vt Empyreo, & aliis, quæ in æternum manebunt.

CAPVT

CAPVT XII.

Vtrùm principium intelligendi in homine sit vera forma substantialis eius, ac subinde in omni proprietate anima sit, & vocetur.

1. *Ratio præsentis quæstionis excitanda.* IN præcedentibus capitulis essentiam rationalis animæ secundùm absoluta quædam prædicata, quæ omnibus substantiis immaterialibus cõmunia sunt, declarauimus: nunc verò propriam eius differentiam inquirimus; per quam, & in genere animæ, & in tali eius specie constituitur; & consequenter tã ab intelligentiis, quàm ab aliis animabus distinguitur. Hęc autem differentia sine habitudine ad corpus, & ad formalem effectum, quem in ipso habet, explicari non potest, sicut suprà de anima in genere declarauimus. Et ideo inquirimus, an principium intelligendi hominis corpori eius tanquam vera forma vniatur. *Apud quos locum habeat.* Mouetur autem hæc quæstio inter eos, qui animam rationalem immortalem esse agnoscunt: nam qui eam mortalem faciunt, non solùm concedunt illam esse veram formam, sed etiam id tanquam per se notum, & tanquam fundamentum alterius erroris supponunt. *Eius partem negatiuam, qui ex Philosophis tenuerint.* Igitur ex antiquis Philosophis, qui benè de immortalitate animæ senserunt, nonnulli ex illo dogmate intulerunt, animam rationalem non esse veram corporis formam, nec per se, ac substantialiter illi vniri ad vnam substãtialem naturam componendam, sed esse, & dici lato modo animam assistentem, & gubernantem, ac mouentem, eo modo, quo intelligentia mouens cælum anima eius à nonnullis appellatur. Huius sententiæ fuit Plato in Alcibiade, quamuis non desint, qui excusent illum, & interpretentur, sed non oportet in hoc immorari, præsertim cùm Plato transmigrationem animarum ab vno corpore in aliud cum Pythagora posuerit, quæ multo faciliùs in anima assistente, quàm informante cogitari potuit. Hunc verò errorem multi ex Peripateticis Aristotelis interpretibus sequuti sunt, eúmque Aristoteli attribuunt, præsertim Auerroes 3. *de Anima*, *text.* 5. Simplic. *lib.* 1. *de Anima*, *text.* 17. Philop. *text.* 11. & *ibi* Themist. & *lib.* 2. *cap.* 27. *Qui etiã ex hæreticis apud Coccium.* Ex hæreticis referri possunt Libertini, qui (vt refert Coccius) dixerunt Deũ ipsum in nobis esse loco animæ, & vegetare corpora nostra, nos sustinere, atque in nobis vitales actiones efficere. Vnde humanas animas de medio tollunt. Et ibidem refert Franc. Georgium *tom.* 1. *problem. in* 7. 26. & 159. dicentem animum esse totum hominem, corpus autem esse veluti indumentum hominis sub eo latentis sentiens solam accidentalem vnionem inter ea inueniri. Aliqui etiam tribuunt hanc sententiam Gregorio Nisseno *in lib.* 2. *de Anima*, *cap.* 2. 5. Sed hunc librum inter opera eius non inuenio. Nemesius autem (cui opus illud sub alio titulo attribui solet) *in lib. de nat. hom. cap.* 2. & 3. aliquid indicare videtur; non tamen ita clarè, vt tam grauis error illi possit imputari. Denique tempore Concilij Viennensis sub Clemen. V. & Lateran. sub Leone X. hic error excitatus fuisse videtur, vt in sequentibus videbimus.

2. *Arguitur primò pro hoc errore ex variis locis Aristotelis.* Et quidem hæretici nullum habent in sacra pagina huius erroris fundamentũ. Philosophi autem citati eum Aristoteli tribuunt, authoritateque ipsius illum maximè suadere nituntur. Et in primis inducunt verba illa *lib.* 2. *c.* 1 *text.* 11. Vbi post explicatam definitionem animæ, quòd sit actus corporis, addit, *Nihil tamen vetat, vt aliquæ partium*

A *animæ separabiles sint, propter ea quòd nullius corporis sint actus. Atque obscurum est, & non dum patet, si perinde corporis anima sit actus, vt gubernator actus est nauis.* Vbi licèt Aristoteles non dicat apertè rationalem animam esse actum corporis, vt nauta, est nauis, dicit saltem hoc non repugnare rationi animæ, vt sic, & incertum esse, an ita sit. In quo maximè fauet huic sententiæ. Nam profectò, si ex definitione animæ non probatur rationalem animam esse actum corporis, vix inuenietur principium, vnde id probetur. Præterea *in lib.* 3. *cap.* 4. & 5. sæpè refert intellectum esse impermixtum corpori. Quod quidem si de substantia ipsius animæ intellectiuæ accipiatur, idem significat, quod non B esse substantialiter vnitam, & infusam corpori; quo enim alio modo illi misceri poterat, vt immixta esse dicatur. Si verò nomine intellectus potentiam intellectiuã accipiamus; ideo impermixtus corpori dicitur, quia nõ est in organo corporeo, nec corpori inhæret. Vnde etiam sequitur à fortiori sensisse substantiam animæ non esse vnitam corpori; quia non est potentia abstractior à materia, quàm sit essentia, seu substantia animæ, à qua ipsa manat. Præterea *in lib.* 1. *de part. animal. cap.* 1. sentit Aristoteles animam rationalem non esse naturam, ex quo planè sequitur non esse substantialem formam: nam omnis forma substantialis est natura, vt ex *lib.* 1. *Physicorum* constat. Vnde addit ibidem Philosophus considerationem a- C nimæ rationalis non ad naturalem scientiam, sed ad superiorem pertinere, quod etiam esset falsum, si anima rationalis vera esset forma. Afferri etiam solent plura loca, in quibus vim intelligendi, quæ est in homine, diuinam vocat; quia nihil cum ea cõmunicat corporis actio, & hominem non contemplari diuina, quatenus homo est, sed quatenus aliquid diuinum in ipso est. Vt videre licet *lib.* 10. *Ethicorum*, *cap.* 7. & *lib.* 2. *de Generat. cap.* 3. & *lib.* 4. *de Part. animæ*, *cap.* 3.

3. *Arguitur secundò ex variis indiciis ex reipsa petitis.* Fundamentum verò præcipuum huius erroris est, quia repugnat spiritualem substantiam esse veram corporis formam, quod multis indiciis, seu argumentis ostenditur. *Primum indicium.* Primum sumi potest ex inductione de cæteris intelligentiis omnibus, etiã D motricibus cælorum. *Secundum.* Secundum ex similitudine rationis, quia nulla substãtia spiritualis potest vti corpore ad propriam operationem illi conueniẽtem, quatenus spiritualis est, qualis est sola intelligendi operatio, & dilectio, seu volitio, quæ intelligentiam comitatur. *Tertium.* Tertiò, quia inter actum & potentiam debet inueniri proportio; hæc autẽ inter materiam, & spiritum non inuenitur, quia materia habet molem, & extensionem partium, res autem spiritualis indiuisibilis est, & incapax molis. *Quartum.* Quartum, quia forma habet naturalem appetitum ad materiam: at verò spiritualis substantia non potest habere talem appetitum ad materiam; ergo. Probatur minor, quia spiritualis substantia per materiam impeditur à propria, & prin- E cipali operatione intelligendi, quæ ex se abstrahit à materia, vt suprà visum est, cùm autem forma sit propter suam operationem præcipuè, non videtur posse fieri, vt naturaliter appetat statum vnionis cum materia per quem in sua operatione non iuuatur, sed potiùs impeditur. *Quintum.* Quintum, quia si talis substantia vniretur corpori, vt forma, deberet illi vniri inseparabiliter, sed nõ ita vnitur, vt constat tum experientia, tum ex natura, & modo talis corporis cõpositi ex contrariis, & ex mẽbris dissimilium dispositionum; ergo non vnitur tali corpori, vt forma. Maior patet, quia si substantia spiritualis vniretur corpori separabiliter,

esset duorum actuum capax, vtique coniunctionis, & separationis, & hoc videtur contra naturæ ordinem, quia vel vterque status erit naturalis, & hoc repugnat, cùm sint oppositi, vel alter erit violentus: quod nec de statu cõiunctionis dici potest, si illa substantia est vera forma, cùm forma naturaliter appetat materiã, nec de statu separationis, quia ille futurus esset naturaliter perpetuus, & nullum violentum est perpetuum.

Sextum.

Sextum, quia forma non vnitur materiæ, nisi mediantibus dispositionibus materiæ, cuius signum est, quia consummatis perfectis dispositionibus introducitur forma; & quandiu illæ in certo gradu permanent, vnio conseruatur, illis autem à tali gradu deficiẽtibus recedit anima: ergo signum est illam animã non esse spiritualem substantiam; nam materiale accidens non potest in spiritum tantam vim habere: ergo talis anima non est spiritualis, & intellectualis, sed materialis sensitiua, & in aliqua determinata specie materialis animæ sensitiuę. Ergo principium intelligendi, quod post talem formam homini adest, non est vera forma, sed aliquod assistens.

Vera assertio trimembris.

4. Nihilominus dicendum est principium intelligendi, quo homo principaliter intelligit, & quod est proprium principium, & subiectum intellectiuæ potentiæ humanæ esse veram, substantialẽ, & essentialem corporis humani formam, tam secundùm catholicam fidem, quàm secundùm rationẽ, & demonstrationem naturalem Aristoteli, & non paucis aliis Philosophis notam. Probatur breuiter assertio per singulas partes discurrendo.

Ostenditur primum mẽbrũ ex Scriptu. in primis vbi multa tribuũtur homini non nisi ratione intellectiui principij ei competentia.

Et prima quidem apertè probatur ex illis Scripturæ locis, in quibus homini multa tribuuntur, quæ non nisi ratione intellectiui principij ei conueniunt, nec per illud principium possent ei communicari, nisi aliqua substantialis vnio inter illud principium, & materiam interueniret; quę non potest esse nisi vnio formæ, & materiæ. Hoc argumentum est simile illi, quo Theologi de fide probant ex sacra Scriptura inter humanam naturam, & Deum, seu Dei filium vnionem substantialem factam fuisse, quia de vno, & eodem Domino Iesu Christo diuina, & humana attributa, & operationes verè, ac propriè prædicantur. Prior ergo pars argumenti probatur ex illo Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram.* Et infrà, *Creauit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem suam creauit illum.* Homo ergo est imago, seu ad imaginem Dei, hoc autem illi conuenit ratione intellectus, & voluntatis, vt ibi Sancti exponunt, Chrysost. *homil.* 11. & cæteri, quos *in tract.* 2. *lib.* 3. *cap.* 8. latè citauimus, & suprà *cap.* 9. nonnullos commemorauimus. Tribuitur ergo homini dignitas, & proprietas illi conueniens ratione principij intelligendi, in quo cæteras res omnes superat, quæ ad imaginem Dei non sunt. Idem probari potest ex illis verbis eiusdem capitis, *Et præsit piscibus maris*, &c. Quia homo non præest, nec est capax dominij, nisi per rationem, & liberam voluntatẽ. Vnde idem probant omnia loca, in quibus homini tribuitur libertas arbitrij, & culpa, vel bona operatio, præmium, vel pœna, iuxta illud 2. Corinth. 2. *Vt referat vnusquisque prout gessit siue bonum, siue malum.* Nam libertas actionis est ab intellectu, & voluntate, nec posset homini imputari, nisi ipsemet esset suorum actuum dominus. Idem probant omnia loca, in quibus dona Dei, gratiæ, charitatis, & visionis Dei, homini communicari dicuntur, quia non est capax talium donorum, nisi ratione animæ, & spiritualium potentiarum eius.

5. Altera verò pars, nimirum hæc non posse hoA

mini tribui, nisi principium ipsum intelligendi hominem substantialiter componat, & consequẽter corpori substantialiter vniatur; præterquam quod est per se euidens, vt in secunda parte conclusionis dicemus, probari potest ex mysterio Incarnationis: tum quia ad communicationem idiomatum fuit necessaria substãtialis vnio Verbi, & humanæ naturæ; ergo multo magis est in præsenti necessaria: tum quia sine vnione substantiali non fit vnum suppositum, nec vna natura per se vna; homo autem est vnum suppositum, & humana eius natura est vna per se, & essentialiter: ergo si includit intelligendi principium, includit illud, vt per se, ac substantialiter corpori vnitum.

Ostenditur deinde ex locis aliis vbi significatur, non posse tribui illa homini nisi substantialiter vnito ex ipso intelligendi principio, & corpore.

B Præter hæc autem videtur hoc expressè probari ex illo Gen. 2. *Formauit igitur Deus hominem de limo terræ, & inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ.* Quæ verba de principio intelligẽdi incorporeo, & spirituali homini indito suprà exposuimus. Et tamen de illo additur, *Et factus est homo in animam viuentem*, id est, viuificantem formaliter. Fieri enim in animam viuentem, nihil aliud est, quàm constitui viuentem per illud spiraculum tanquam per animam dantem vitam corpori de limo formata: illam autem vitam non fuisse tantùm animalem, sed etiam rationalem, ostendunt sequentia. Nam statim dicitur Deus præceptum homini dedisse, cuius non est capax nisi quatenus ratione vtitur. Et adiungitur, hominem imposuisse nomina
C cæteris animalibus, quod etiam est opus rationis, & maximæ sapientiæ, vt ibidem expendimus. Denique vnionem illam substantialem inter animam, & corpus non posse esse nisi actus, seu formæ substantialis cum materia, seu corpore, & videtur per se notum, quia nullum aliud genus substantialis vnionis ibi cogitari potest, & ex eisdem verbis Genesis probatur: nam illud spiraculum vnitum fuit corpori tanquam vera anima, de qua suprà ostendimus vniri corpori per modum actus formalis, & substantialis.

Ostenditur secundò idẽ primum mẽbrum ex Concil.

Secundò principaliter probatur eadem pars ex definitione Ecclesiæ. Expressè enim definita est hæc veritas in Concilio Viennensi sub Clemen. V. in Clement. vnica. §. porrò. de summa Trinit. 6.
D *Doctrinam*, inquit, *seu positionem temerè asserentem, aut vertentem in dubium, quòd substantia animæ rationalis, seu intellectiua verè, ac per se humani corporis non sit forma, vt erroneam, & veritati catholicæ inimicam prædicto approbante Concilio reprobamus.* Et infrà decernit, *Vt quisquis deinceps asserere, defendere, aut tenere pertinaciter præsumpserit, quòd anima rationalis non sit forma corporis humani per se, & essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus.* Quam definitionem amplectitur Concilium Lateranense sub Leone X. *sessione* 8. quæ tacitè declarat doctrinam Concilij Lateranensis sub Innocent. III. *in cap. firmiter, de summa Trinitate*, dicentis creasse Deum à principio creaturam corporalem, & spiritualem, & deinde hominem ex vtraque, id est,
E *ex spiritu, & corpore constitutam*; illa enim constitutio non est per accidens, sed per se, & substantialiter, tum quia ita sunt aliæ naturæ constitutæ, siue in vna simplici entitate, siue per vnionem substantialem plurium: tum denique quia aliàs non tantùm humana natura, sed etiam cælestis creatura posset dici ex corpore, & spiritu assistente, & mouente constituta.

Symbol. Athanas.

Denique in Symbolo Athanasij eadem veritas insinuatur, cùm dicitur, *Sicut anima rationalis, & caro vnus est homo, ita Deus, & homo vnus est Christus*; ponitur enim similitudo solùm in hoc, quòd in vtroque intercedit substantialis vnio, sine qua

veritas

veritas vnius subsistentis, & operantis consistere non posset, quanuis modus vnionis substantialis non sit idem, sed in vnoquoque iuxta materiæ capacitatem.

7. Tertiò hæc est communis sententia Patrum, quam potius, vt notam supponunt, quàm illam specialiter disputent, aut confirment. Nam in primis exponentes hominis creationem, & verba illa, *Inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ, & factus est homo in animam viuentem*, dicunt rationalem animam viuificare corpus humanum, vtique tanquam veram eius formam, qua ingrediente viuificatur, recedente moritur, redeunte resurgit. Vnde Gregor. lib. 14. moralium cap. 7. *Homo*, inquit, *quia ex anima, & carne consistit, quasi ex robore, & infirmitate compositus est: robur ergo est hominis anima rationalis.* Et infrà, *Ex rationali quippe anima habet homo, vt in perpetuum viuat.* Vnde Irenæus *lib. 5. cap. 7.* postquam dixit de spiraculo, seu flatu, quem Deus inspirauit, quem animam puram esse dicit, eandem concludit, *ipse vita est eorum, qui percipiunt illum.* Sic etiam dixit Athanasius orat. contra idola, *Non est anima, quæ moritur, sed ob eius discessum corpus moritur.* Similiter Gregor. Nissenus orat. 3. de resurrect. *Anima*, inquit, *cum sit immortalis, mortale corpus socium habet actionum, rursus socio suo inhabitabit*, &c. Vbi licèt non loquatur expresse de informatione, vel vnione, tamen ex communicatione, & societate in actionibus, & præmiis, ac pœnis earum manifestè colligitur illam habitationem esse per formalem vnitionem, vt suprà etiam circa testimonia Scripturæ ponderauimus, & infrà ampliùs id constabit ex eo, quòd per illam iteratam inhabitationem, & societatem dicit fieri resurrectionem, per quam corpus verè, ac substantialiter ad vitam redit. Vnde Chrysost. *homil. 13. in Gen.* sic ait, *Prius de puluere corpus hominis formatur, & pòst vitalis datur illi virtus, quæ anima est substantia.* Similia sumi possunt ex Tertulliano *de resurrect. car. cap. 34.* Fulgentio *lib. 1. ad Morum, cap. 6.* Cyprian. *serm. de resur. Christi,* Ambros. *lib. de bono mor. cap. 9. & 10.* Ac denique Prosper. *in carm. de Prouid.* de corpore, & anima inquit; *Substantia duplex iungitur, inque vnam coëunt contraria vitam.*

Ostenditur tertiò idem primum membrum ex Patribus.

8. Hactenus authoritate sacra vsi sumus ad priorem partem assertionis probandam, nunc rationes naturales afferendæ sunt, quibus, & veritas eadem stabiliatur, & secunda pars assertionis demonstretur. Et primò quidem in generali argumentari possumus; quia non est impossibile dari in rebus creatis hanc veluti mixtionem ex materia extensa, & corporea, & forma spirituali, seu nõ repugnat dari naturam substantialem verè ac per se vnam compositam ex materia corporea, & forma spirituali substantialiter inter se vnitis. At verò, supposita possibilitate, conuenientissimum fuit talem naturam creari: ergo datur in hoc vniuerso talis natura; non datur autem extra hominem, vt de Angelis suppono ex dictis *in tract. 1. lib. 1.* De brutis verò est per se manifestum, & in sequentibus ostendetur. Ergo saltem in homine talis natura inuenitur: ergo in ipso anima rationalis, quæ spiritus quidam est, corpori tanquam vera forma substantialis vnitur. Consequentiæ omnes sunt manifestæ. Maior autem præcipuè probanda est respondendo ad fundamenta contrariæ sententiæ; nũc autem declarari potest, quia nec ex parte corporis, seu materiæ repugnantia intercedit, tum quia per talem formam potiùs perficietur magis: tum etiam quia potest illi deseruire ad opera vitæ exercenda, vt exponemus,

Probatur vlteriùs secundum assertionis membrum primò in generali.

A nec etiam ex parte formæ est repugnantia, quia non est necessaria, vt omnis actus informans materiam ab illa in suo esse pendeat, quia potest altiori, & nobiliori modo illi vniri, nec etiam est necesse, vt materiæ coëxtendatur; nam poterit esse tota forma in tota materia, & tota in singulis partibus eius. Neque denique ex parte originis animæ, nec ex parte vnionis, nec ex parte operationis ostendi potest repugnantia, vt videbimus; non est ergo cur dicamus hoc opus fuisse impossibile: fuisse autem congruentissimum illud facere, si possibile fuit, ostendunt satis rationes, quibus suprà vsi sumus ad probandũ fuisse conueniens dari quoddam viuens corporeum, & intellectuale, quod B dominari possit cæteris animantibus brutis, & illis per intellectum præesse, & vti posset.

Secundò magis in particulari hominem ita esse compositum ex eius operationibus, & effectibus ostenditur, quia idem homo est, qui opera vitæ exercet, & elicit in illis tribus gradibus nutriendi, sentiendi, & intelligendi: ergo omnia illa opera sunt ab intrinseca forma substantiali constituente hominem essentialiter in omnibus illis gradibus: ergo anima rationalis hominis est huiusmodi forma eius. Maior euidens est in primis per experiẽtiam, vnusquisque enim experitur, ita se ratiocinari, & discurrere, sicut experitur se sentire, aut nutriri. Et qui hoc nõ experitur, & confitetur, necesse est vt se brutum quoddam esse, & tanquam vnum ex iumentis insipientibus factum esse fa- C teatur. Quòd si aliquis hoc concedere nõ erubuerit, profectò non esset cum illo ampliùs disputandum. Veruntamen etiam ex natura talium operũ, & ex connexione, quã in homine inter se habent colligi sufficienter potest, omnes esse ab intrinseca, & propria forma. Tum quia omnes sunt operationes vitales, de quarum ratione est, vt ab interno principio proximo, & principali ipsius viuentis procedant. Tum etiam, quia si operatio vitalis non est à me, etiam non est in me, quia est de ratione eius, vt sit actio immanens, saltem in actibus cognoscendi, & amandi. Vnde cogitari non potest, nec mente concipi, vt quis videat, & nihilominus actum videndi non efficiat, nec in se il- D lum recipiat: eadémque ratione non possum ego ipse esse, qui intelligo, nisi actum intelligendi ego ipse efficiam, vel recipiam. At verò actus intelligendi non potest esse in me, vel à me ratione materiæ, vt iam est notum ex dictis: ergo debet esse ratione formæ; ergo principium intelligendi in me necessariò debet esse forma mea. Tum denique, quia istæ operationes habent in homine euidentem connexionem; nam ex operationibus sensuum, & phantasiæ generatur aliquo modo intellectiua cognitio, & ab illa peculiari ratione pendet, vt experientia docet, quia in pueritia, vel amentia ex defectu, vel læsione phantasiæ vsus rationis impeditur: ergo signum est vtramque operationem ab intrinseca, & vera forma profici- E sci. Vnde alij Philosophi considerantes hanc dependentiam in alium extremum errorem inciderunt, dicentes animam rationalem esse formam corpoream, vt suprà visum est; sed decepti sunt, nam substantia talium operationum ostendit principium earum esse substantiam incorpoream; modus autem exercendi illas in corpore cum tali dependentia ab illo, demonstrat veram vnionem substantialem animæ cum corpore. Nã si principium illud esset substantia spiritualis omnino separata substantialiter à corpore, non esset cur à corpore in intelligendo penderet, imò intelligeret modo angelico, & perfecto, quod est

9. *Probatur 2. in speciali ex effectibus.*

Huius probationis maior propositio suadetur.

Suadetur 2.

Tertiò.

Quartò.

est ab anima coniuncta alienum. Denique hoc idem confirmant opera liberi arbitrij, quæ sunt ab eodem principio intelligendi nostro,& constat esse opera ipsius hominis,& illi imputari,vt suprà explicando loca Scripturæ ponderauimus.

10.

Probatur 3. & à priori quodammodo idem assertionis membrum.

Tertiò principaliter ostenditur eadem veritas quodammodo à priori, quantum materia patitur; iungendo simul ostensionem ex effectibus, quia necesse est hominem constitui in substantiali essentia hominis per aliquam substantialem formam ipsi propriam, & à formis brutorum distinctá, quæ potest dici forma specifica hominis, siue cum illa sint aliæ genericæ,siue non sint,hoc enim ad præsens punctum nihil refert.

Suppositio pro hac probatione, hominem constitui substantialiter ex forma eaque specie distincta à brut.

Supponimus autem hominem esse substantialiter cõpositum ex materia,& forma substantiali,quod nõ est minus euidens in homine, quàm in cæteris animantibus. Nam ex illorum generatione,& corruptione compositionem huiusmodi in eis colligimus,in hoc autem, *Vnus est interitus hominis,& iumentorum, & aqua vtriusque conditio*, vt dicitur *Eccles.*3.Constituitur ergo homo essentialiter ex materia,& forma. Vnde cùm essentia hominis diuersæ speciei sit, ab essentiis, seu naturis brutorum necesse est substantiali formâ ab eis distingui,quia in materia omnes conueniunt, & actus est qui distinguit. Non fit autem substantialis distinctio per sola accidentia, vt ex philosophia notum est; fit ergo per substantialem formam, vnde consequenter infertur, formam illam substantialem, quæ distinguit essentialiter hominem à brutis, esse distinctæ speciei à propriis formis brutorum, alioqui non constitueret in homine naturam,& essentiam diuersæ speciei. Quocirca cùm homo in multis prædicatis genericis, cum brutis conueniat, scilicet in ratione substantiæ compositæ viuentis, & sentientis; & in rationali differat,necesse est, vt forma constituens hominem in illo vltimo gradu,in quo à brutis distinguitur, sit distinctæ speciei ab omnibus formis brutorũ.

11.

Adducitur iam probatio bipartita.

Prima pars.

De hac ergo forma propria hominis inquiro, an sit ipsummet intelligendi principium: vel alia forma. Si primum dicatur, habemus intentum; quia si principium intelligendi est vera forma hominis,ipsum est vera anima rationalis; & consequenter hæc anima spiritualis est, & immortalis, & illa ipsa dicitur esse substantialis forma hominem essentialiter constituens, quod probare intendimus.

Secunda pars.

Si autem illa forma non est ipsum intelligendi principium, anima propria constituens hominem in specie distincta à cæteris animantibus, non erit rationalis, sed intra purum gradum sensitiuum contenta. Quia non est dare medium inter gradum sensitiuum perfectum in suo ordine, & rationalem; ideoque si illa anima non est rationalis,necessariò fatendum est, gradũ sensitiuum non excedere. Hinc autem sequuntur absurda, & impossibilia iam insinuata.

Primum incommodum ex hac secũda parte insurgens.

Vnum est, quòd homo essentialiter erit brutum quoddam irrationale,quia per formam irrationalem, id est, purè sensitiuam constituetur physicè; & consequenter metaphysicè non poterit constitui per differentiam,*rationale*, quia talis differentia à forma physica rationali sumitur, quæ non est nisi anima rationalis, & non purè sensitiua: non erit ergo homo essentialiter animal rationale, prout communi omnium sapientum consensu definitur; erit ergo brutum.

Secundũ incommodum.

Aliud inconueniens est, quia non erit homo, qui intelligit, discurrit, & alia propria opera rationis facit. Sequela est euidens,quia si non est animal rationale, quomodo ratiocinabitur? Item quia si principium intelli- **A** gendi non constituit hominem formaliter in esse hominis, erit substantia quædam separata, & integrum suppositum, ac persona distincta ab homine essentialiter, ac personaliter: ac proinde ex homine, & illo principio non fiet vna substantia, nec aliquod per se vnum, sed solum erit aggregatum duarum personarum accidentaliter vnitarum, seu coniunctarum. Ideoque illa substantia separata erit intelligens, vel discurrens; non homo. Nam inter supposita non est communicatio actionum, præsertim vitalium, quando & naturæ sunt distinctæ, & principia proxima operandi sunt in vno supposito, & non in alio.

Tertium incommodum.

Tertium inconueniens est, quia homo non erit liberi arbitrij, quia non operatur liberè, nisi qui **B** intelligit, & discurrit, ac discurrit inter ea, quæ velle, aut nolle,aut inter ea eligere potest. Vnde consequenter nec benè agere,nec peccare homini imputabitur, quod etiam in ratione naturali absurdissimum est.

12.

Euasio Auerrois.

Ad hæc autem responderet Auerroes,quamuis principium intelligendi nõ sit vera forma hominis,nihilominus hominem per suam formam substantialem cõstitui in quodam rationalitatis gradu,in quo excedit omnia bruta,quíque satis est, vt rationalis dicatur, & definiatur. Nam homo per suam animam est capax cogitatiuæ potentiæ,quã Aristoteles intellectum passibilem appellauit. Vnde capax est intelligentiæ,& alicuius discursus,& **C** rationis,non quidem per se solam,aut ex vi solius animæ humanæ, sed per influxum quendam, & participationem à principio intelligendi substantialiter quidem distincto,ac separato;accidentaliter autem coniuncto,& assistente, ac mouente,& dirigente cogitatiuam hominis facultatem,vt ratiocinari suo modo valeat. Vnde in hoc dicit hominem superare bruta,quòd per propriam animã est aliquo modo capax ratiocinationis, & coniũctionis ad superius principium intelligendi, saltem vt motorem, & directorem, quam capacitatẽ bruta non habent. Sed hæc euasio frustrà conficta est, quia nec difficultatem expedit, neque id, quod dicit, mente satis concipi potest. Suppono enim in primis cogitatiuam hominis secundùm **D** Auerroem esse potentiam materialem, & organicam, vt est clarum, quia illum facit corruptibilem, & dicit esse facultatem eiusdem animæ corporeæ,& corruptibilis.

13.

Arguitur contra Auerroem.

Hoc ergo posito interrogo an omnes actus intelligendi res tam corporeas, quàm spirituales, & tam vniuersales, quàm particulares, & actus discurrendi circa illas, & iudicandi de illis,sint actus verè eliciti ab ipsa potentia cogitatiua, tanquam à proxima facultate, & ab anima informante, & componente hominem substantialiter,tanquam à principio principali, & consequenter ab ipso homine, tanquam à proprio principio operante,vel non sunt ab illa potentia eliciti, sed à superiori principio intelligendi aliquo modo communicati ipsi cogitatiuæ; vel quidam ex his actibus sunt **E** eliciti à cogitatiua,& quidam ab intelligentia separata.

Argumenti facti minor trifida.

Nullo autem ex his modis potest saluari, quòd homo sit rationalis,& intelligat,si principiũ intelligendi non est forma eius. Ergo necessarium omnino est hoc fateri.

Ostenditur prima pars minoris.

Probatur minor quoad primum membrum, quia si omnes illi actus à cogitatiua potentia eliciuntur,profectò illa erit verus intellectus, quia habebit pro obiecto ipsum ens, quatenus intelligibile est, & per se efficiet,ac recipiet omnes actus, quos nos intelligendo, componendo,& ratiocinando elicimus, ratione quorũ,seu potestate ad illos eliciendos nos rationales

appella

appellamur & sumus. Denique ex eisdem actibus, maximè quæ ex eorum collectione ostendimus in superioribus intellectum esse potentiam spiritualem, & substantiam, quæ est principale principium eorum, esse spiritualem: ergo si omnes illi actus attribuuntur cogitatiuæ, mutato tantùm nomine, intellectus vocatur cogitatiua, & falsum est id, quod supponebatur cogitatiuam esse materialem potentiam; falsum item est principium substantiale talium operationum nō esse intelligendi principium, cùm illi actus verè sint actus intelligendi, & ratiocinandi. Ac denique falsum est principium intelligendi in homine non esse formam substantialem constituentem illum in esse hominis, quia cogitatiua illa, cui tales actus attribuuntur, vt proximo principio, est facultas manans ab illo principio, quod est vera forma hominis, vt in responsione supponitur. Quocirca doctrina Commentatoris nullo modo potest illud primum membrum responsionis sustinere. Præsertim, quia si propria forma, & anima hominis est principium omniū actuum intelligendi, quos in nobis experimur, nihil est, quod intelligentia separata nobis præstare possit in munere intelligendi, ratione cuius principium intelligendi nostrum dici valeat. Quoniam ad summum potest, aut obiecta nobis applicare, aut species intentionales in intellectu nostro efficere, aut (si sub intelligentiæ nomine Deus ipse comprehendatur) aliquod intellectuale lumen infundere, vel nos ad intelligendum applicare, aut nobiscum concurrere.

14. *Secunda etiam pars ostenditur.* Vnde non minùs euidenter probatum relinquitur secundum membrum suprà in minori subsumptum; quia si nulli actus intelligendi in nobis sunt ab illa potentia, quæ cogitatiua appellatur, & in nobis non est altior potentia intelligendi, fieri non potest, vt per illos actus nos intelligamus, vel ratiocinemur. Quia non potest fieri etiam ab ipso Deo in me intimè existente, vt eodem intellectu, vel actu, quo ipse intelligit, ego intelligā, vel quòd mihi verè tribuatur, quòd intelligam omnia, quæ ipse intelligit, solùm, quia ipse est intimè in me, cùm semper sit suppositum à me distinctum. Imò licet Deus naturam humanam substantialiter in vnam hypostasim sibi vniat, non poterit per illam intelligere, nisi propriam intelligendi facultatem, propriúmque actum in illa suscipiat, vt in proprio loco ostensum est. Ergo actus intelligendi elicitus ab intelligentia separata intra me existente, nunquam potest ita communicari meæ cogitatiuæ, vt per illum met actum ego fiam intelligens actu; sicut neque per intellectum eius possum ego constitui formaliter intellectiuus. Nec etiam fingi potest, quòd ab illa intelligentia separata fiat in hominis cogitatiua participatio aliqua formalis intellectionis suæ, per quam homo ipse intelligat, vel ratiocinetur: tum quia cogitatiua materialis non est capax talis actus, qui sit vera intellectio, & circa propria obiecta intellectus versetur: tum etiam, quia non potest extrinsecum agens intellectuale imprimere in potentiam hominis cognoscitiuam ipsum actum cognoscendi, nec potentia ipsa potest saltem naturaliter cognoscere nisi per actum à se factum. Si ergo homo de se non est potens ad intelligendum, non potest naturaliter participare intellectionem alterius suppositi intelligentis per quamlibet extrinsecam, seu accidentalem coniunctionem ad ipsum.

15. *Denique* Superest tertium membrum disiunctionis suprà positæ, quòd quidam actus intelligendi sint

A eliciti ab ipso homine per potentiam cogitatiuam propriā; alij verò perfectiores sint illi communicati ab intelligendi principio, quòd sit intelligentia separata, id est, suppositaliter distinctum. Et quoad hanc etiam partem facilè impugnatur subsumpta minor propositio. *eiusdem minoris pars tertia suadetur.* Tum quia experientia ipsa nos docet, ita nos esse, qui discurrimus, & qui de quibuscunque rebus consideratis iudicamus, sicut nos sumus, qui phantasiamur, vel imaginamur. *Primò.* Itémque non minus esse à nobis electio libera, quàm sensibilis concupiscentia, & sic de cæteris actibus mentis, & voluntatis: ergo frustrà, & sine fundamento contra ipsam experientiam talis distinctio fingitur.

B Tum etiam, quia ratio, qua probatum est non posse intelligentiam separatam nobis communicare omnes actus suos, ita vt per illos faciat nos actu omnia intelligentes, quæ ipsa intelligit. *Secundò.* Eadem probat hoc genus communicationis in nullo actu intelligendi posse habere locum, quia & est contra rationem actus immanentis & vitalis, & excedit capacitatem humanæ cogitatiuæ, si materialis potentia illa esse supponatur. Tum denique, quia vel homo vt constitutus per suam formam, & per facultatem cogitandi ab illa forma intrinsece manantem; quæ in ipso homine sit suprema, potest veros actus intelligendi, & ratiocinandi exercere, vel non potest: *Tertiò.* si non potest, in nullo actu, & in nulla materia poterit aliquem actum intelligendi habere per coniunctionem extrinsecam substantiæ intelligentis, vt

C probant rationes factæ. Si verò potest per propriam formam & intrinsecam facultatem aliquos actus efficere, qui ad intelligentiam vere pertineant: inde colligi potest, & debet illam formam esse altioris ordinis, & potentiam esse vniuersaliorem, & altiorem, quam sit cogitatiua materialis, ac subinde illam formam esse rationalem, simúlque esse veram animam informantem.

16. *Probatur tandem 3. assertionis membrum iuxta D. Thomam.* Superest, vt vltimam assertionis partem confirmemus, ostendendo ab Aristotele notam, & demonstratam fuisse. Hoc autem colligere conatus est D. Thom. 2. *contra gentes, cap.* 70. ex eo, quòd secundùm Aristotelem cælum est animatum vera forma intellectuali. Sed hæc probatio in primis assumit principium incertū, nimirum, quid Aristoteles de cæli animatione senserit, id

D est, an propriè, vel largè de animato cælo loquutus fuerit, cùm cælum animatum vocauit. Et ipsemet D. Thomas 1. *p. quæst.* 76. *art.* 3. posteriorem sensum præfert. Deinde illatio est per medium valde extrinsecum, ideoque demonstrari non potest, sed ad summum quadam coniectura, vel similitudine rationis ostendi. *Alij Aristotelis loci recensentur.* Meliùs ergo idem D. Thomas 1. *p. q.* 76. *art.* 1. dixit Aristotelem *in lib.* 2. *de Anima* veritatem hanc docuisse, & demonstrasse. Quod ita esse demonstratur. Nam *lib.* 2. *de Anima, cap.* 1. definit, animam esse actum primum essentialem tanquam veram formam substantialem, & sub illa definitione animam rationalem comprehendit: ergo docuit

E illam esse veram formam substantialem. Maior nota est ex dictis in principio huius libri, & ex discursu Philosophi. Nam ad probandum animam esse actum primum, præmittit diuisionem substantiæ in materiam, formam, & compositum. In qua diuisione forma propriè sumitur pro altera parte essentiali substantiæ compositæ, vt constat ex vsu illius diuisionis. Et inde tandem concludit, animam esse substantiam, & non esse compositum ipsum, nec corpus, seu materiam, sed esse formam substantialem, vtique propriam, &

dantem esse rei, vt causam formalem eius. Vnde idem Aristoteles 5. *Metaphysic. cap.*8. dicit vno modo substantiam appellari, *quod causa est ipsius esse, vt est in animali anima.* Minor autem, id est, sub eam definitionem animam rationalem comprehendisse, patet, tum quia in principio capitis primi proponit dicere, *quid sit anima, & quaenam sit eius communis maxime ratio.* Et postea *text.* 7. & 8. concludit definitionem illam esse maxime vniuersalem, & omni animae conuenire. Tum etiam, quia *cap.*2. sub secunda definitione animae, etiam illam comprehendit, quae est principium intelligendi; vt ex verbis eiusdem definitionis manifestum est: dicit enim animam esse, *quo primò viuimus, mouemur, & intelligimus.* At verò ibi eodem modo loquitur de anima, quo in primo capite, nam vnam definitionem per aliam demonstrat. Et in eo principio praecipuè fundatur, quod idem est principium formale, & essentiale essendi cuiuscunque compositi, quod est illi principium operandi: ergo clarè sentit animam, quae est principium intelligendi in homine esse illi principium formale essendi, quod est esse substantialem formam. Et ideo in priori capite *text.* 7. manifestum esse dicit, ex anima, & corpore in vniuersum, vnum per se fieri. Vnde in *cap.*3. inter potentias animae, sicut numerat sensitiuum, ita ponit intellectiuum, & adiungit, *vnam esse animae rationem perinde ac formae.* Similia habet *cap.* 4. & saepius id repetit. Et ex eodem principio dixerat *lib.* 1. *text.* 64. propriùs dici, *non animam, sed hominem per animam discere, & ratiocinari.* Et *lib.* 1. *Ethicorum, cap.* 7. proprium opus hominis dicit esse secundùm rationem viuere, & ideo in opere rationis felicitatem hominis ponit, & illam dicit esse operationem animae perfectissimam: eadem ergo est felicitas, & operatio hominis, & animae, quod esse non posset, nisi id, quo ratiocinatur homo, ipsius esset forma, eum essentialiter constituens animatum, non esse simplex animatum vtique per veram formam informantem, nam impropriè caelum, licèt sit corpus simplex, animatum alibi appellat; ergo signum est in illis libris loqui de propria anima informante, sub qua rationalem comprehendit. Deníque *lib.* 12. *Metaph. cap.* 3. *text.* 16. de propria forma loquitur, cùm dicit, *Simul cum suo composito incipere*, & nihilominus *in text.*18. dicit considerandum esse, an postea aliquid permaneat: *nam in aliqua*, inquit, *nihil prohibet, licèt non in omni, sed in mente ipsa.* Ergo supponit mentem, seu principium intelligendi hominis esse veram formam, & propterea non nisi cum ipso homine incipere, licèt postea manere possit, quia venit de foris: vt *lib.* 2. *de generat. animal. cap.* 3. dixerat, vbi etiam inter animas, intellectiuam numerat, ad quam dicit potentiam priùs esse in potentia, & per illam postea in actum reduci. Fateor quidem aliqua ex his locis per alia nonnulla verba eiusdem Philosophi obscuriora reddi, patique calumniam, aut euasionem, vel responsionem aliquam; nihilominus tamen faciunt valde probabilem fidem, vt respondendo ad fundamenta contraria magis declarabitur.

Iudicium authoris de locis Aristotel. hic & in n. 2. allatis.

17\. *Ad fundamentum in n. 1. adductũ ex variis indiciis. Concinit author in disp. 34 Metaph. sect. 5. à n. 30.*

Ad fundamentum ergo contrarij erroris, nego esse repugnantiam inter haec duo, nimirum esse substantiam spiritualem, & esse formam corporis. Nam licèt non omnis substantia spiritualis possit esse vera corporis forma; nihilominus aliquam esse talem formam non repugnat. Distinguenda est enim duplex substantia spiritualis, vna A est omnino completa, & absoluta in propria essentia, & ratione subsistendi, & haec non potest esse forma corporis, nec cum alia substantia ad vnam completam essentiam substantialem componendam vniri; quia quod in genere substantiae completum est, non potest ampliùs compleri. Alia verò esse potest substãtia spiritualis incompleta in genere substantiae, & non omnino absoluta transcendentaliter, sed includens in sua essentia transcendentalem habitudinem ad corpus; quia in hoc nulla cogitari potest repugnantia, & talis actus spiritualis, potest esse vera corporis forma. Et ita ad primam probationem, seu inductionem ab Angelis sumptam negatur consequentia; quia intelligentiae angelicae sunt completae substantiae, vt in *lib.*1. *primi tractatus cap* 6. B diximus; anima verò est incompleta cum suapte natura sit ordinata ad totius hominis constitutionem, vnde, & subsistentiam habet tantummodo partialem, ideóque indiget comparte alia, videlicet, materia, vt in subsistente completo operationes suas exerceat, quod D. Thomas attigit 1. *p. quaest.*75. *art.*7. in corpore quidem obscuriùs, clariùs verò in responsione ad 3. Atque ex hoc ex discrimine obiter excluditur opinio Aureoli *in* 2. *dist.*8. *quaest. vnica art.*2. quam etiam refellit Capreol. *in dist.*3. *quaest.*1. ad argumenta contra tertiam conclusionem, non esse impossibile Angelum formam esse materiae. Sed D. Thomas 1. *p. quaest.* 51. *art.*1. Scot. *quodlibet.*9. Capreol. *supra*, C & alij communiter contrarium docent, quia cùm natura angelica sit in suo esse completa, contra rationem talis completionis erit, si fiat pars formalis alterius naturae, sed de hoc puncto latiùs in proprio loco.

Ad primum indicium.

Angelos non posse materiam informare.

Vide lib. 1. de Angel. cap. 6.

Ad secundum negatur assumptum. Nam anima rationalis praeterquam quòd indiget corpore ad operationes materiales, non paucas, quae ab illa etiam quatenus rationalis dimanant, cuiusmodi sunt risus, fletus, loquutio, ac similes, ad ipsas quoque intelligendi, ac volendi actiones indiget corpore, non quidem vt subiecto, aut organo, sed vt medio quodam ad recipiendas species. Et hinc soluitur etiam obiectio quorundam, quòd anima nostra non det esse rationale corpori, cùm nec corpus ratiocinetur, nec homo per corpus, ac proinde vt rationalis est, non est D forma corporis. Respondendum enim est, formam non dare esse materiae, sed composito, nimirum homini, qui essentialiter rationalis est; materiae verò eatenus dicitur dare esse, quatenus illam in suo esse conseruat. Neque est necessarium, vt homo ratiocinetur per corpus, sed satis est, vt corpus modo aliquo deseruiat ratiocinationi. 18.

Ad secundũ indicium in eodem n 3.

Ad tertium dic proportionem illam non in ratione entitatis, sed in ratione actus, & potentiae requirendam esse; proportio ergo actus informãtis, & potentiae receptiuae in hoc consistit, vt sint aptae ad constituendum vnum, possintque rectè conuenire ad eundem finem, sic autem se habet anima nostra, ac materia; quare licèt anima E spiritualis sit, atque intellectiua, indiget tamen sensibus, quos habet in corpore, & ideo ex tali corpore, & anima ipsa optimè fit vnum compositum potens intelligere, sentire, aliaque vitae opera exercere. Non tamen potest negari esse valde mirabile, res adeò distantes, vt corpus, & spiritum tanto foedere coniungi, vt vnam naturam componant, in eundémque finem operandi conspirent, nec ob id spiritus de perfectione propria quicquam amittat, sed potiùs perficiatur. 19.

Ad ibid.

Vide Nazianz. orat. 42. [illegible] Tom. [illegible] in [illegible] cap. 3. & [illegible]

Mira

Ferrer. serm. 1. demonstr. 2. art. 2. §. eia. Vide Conimbric. lib. 2. de cælo cap. 1. q. 2. art. 2.

Accidens spirituale cur nequeat inhærere materiæ.

Mirabilis, inquam, res est, & ideo multis Philosophis ignota, diuinæ tamen sapientiæ possibilis. Estque naturæ rerum maximè congruum, vt inter res spirituales tantùm, & corporales tantùm extet vna media, quæ vtramque contineat. De quo argumento luculenter Nazianz. *orat.* 42. & alij non rarò. Si verò quispiam roget, cur repugnet formæ accidentali spirituali vniri materiæ, non autem substantiali, plana est ratio, quòd accidens à subiecto dependeat, ac proinde, si hoc materiale sit, non poterit accidens ab illo materialiter causatum non esse materiale, vt dixi *tom.* 1. *in* 3. *partem, disp.* 31. *sect.* 5. §. *hac tamen*, quod de forma substantiali spirituali, qualis est rationalis, minimè procedit, cùm à corpore nullatenus causetur.

20. *Ad 4. tomi.* Quarti argumenti minor propositio neganda est. Ad probationem dicendum ita esse animam humanam propter suam operationem spiritualem, vt etiam sit propter alias materiales, quanuis minùs præcipuè, vt ex responsione ad secundum intelligi potest, ac declaratur ampliùs: nam sicut anima rationalis essentialiter continet gradum vegetantis, ac sentientis formæ, vt *capite tertio* visum est, ita quoque necessariò, quanuis minùs præcipuè, oportuit illam esse propter operationes iis gradibus respondentes, ac proinde naturali appetitu inclinari ad materiam per cuius organa illas posset exercere. Et quanuis ob hanc necessariam coniunctionem ad materiam minus abstractum intelligendi modum anima sortiatur, quàm si separata esset à materia, aliunde tamen iuuatur potiùs à corpore, cùm mediis sensibus species ad intelligendum comparet per viam propriæ inuentionis, ac magis de suo, vt ita dicam, separata verò quasi per viam doctrinæ eas accipiat purè passiuè se habendo. Vnde mirum non est, si ad corpus naturaliter inclinetur, attenta etiam præcipua ipsius intelligendi operatione; quid verò de eiusdem animæ appetitu in separationis statu sentiendum, lib. vltimo dicetur.

21. *Ad 5. ibid. Tractatu 2. de voluntario disp. 2. sect. 1. quid violentum sit exponitur.* Ad quintum neganda est sequela, siue maior propositio, cuius probatio attingit vulgarem difficultatem de statu separationis animæ, an sit illi violentus, ac naturaliter appetat vniri corpori, quæ in lib. vltimo opportuniùs occurret, videríque etiam poterunt quæ *disput.* 35. *Metaph. sect.* 2. *à num.* 6. dicta sunt. Nunc respondeo ad argumentum, animam semel separatam semper mansuram in eo statu naturaliter loquendo cùm non possit redire ad corpus, permansuram, quia tamen illa non solùm est id, quo aliud est, sed etiam id, quod est, cùm sit subsistens, ideo non tantùm habet pro fine informare, sed etiam esse atque intelligere; quia ergo separata à corpore intelligeret, non frustraretur vndique suo fine, sed ex parte tantùm, quia de facto in perpetuum maneret absque munere informandi, nisi diuina sapientia, & virtute prouisum esset de reunione in generali resurrectione, quæ hac via procedendo naturali etiam lumine coniici posset aliqualiter. Fatemur tamen animam separatam ratione aliqua pati violentiam contra naturalem inclinationem ad vnionem cum corpore. Illud verò effatum, *Nullum violentum perpetuum*, iuxta Caietanum procedit, quando naturalis via patet ad violentiam remouendam, quæ interpretatio petitione principij laborare videtur. Ideo dici potest violentum dupliciter dici, aut propter contrarietatem, aut propter solam priuationem, vnde duplex status violentus consurgit, primus quà-

A do solùm aufertur à re, quod illi ex natura sua debetur, vt status cæcitatis, in quo nihil ponitur contra naturam, sed aufertur, quod secundùm naturam debebatur, nimirum visus. Secundus status est quando aufertur, quod debitum est, & ponitur, quod est contra naturam, vt cùm aqua calefit; aufertur enim ab ea debitum frigus, & ponitur contrarius calor: quando ergo status est secundo modo violentus, non est perpetuus, quia inter contraria necessariò sequitur pugna, atque adeò status illius deturbatio; quando verò est primo modo, perpetuus esse potest, cùm à priuatione ad habitum non detur naturalis regressus; atque ita se haberet status animæ separatæ, in quo non haberet anima contrarium repugnans
B illi, sed careret tantùm perfectione debita, quæ est informatio.

22. *Ad 6. ibid.* Ad sextum prima consequentia, ex qua secunda, & tertia pendent, falsa est. Quod verò in eius probationem affertur, materiale scilicet accidens vim non habere, vt spiritum corpori vniat, & quodammodo alliget, sunt qui respondeant, non habere quidem vim ad vniendam animam secundùm gradum rationalitatis, bene tamen secundùm gradus aliàs vegetantis, & sentientis, hoc tamen sustineri non potest, iuxta superiùs dicta. Nam vnio inter animam, & corpus realis est, ac physica, illa verò graduum distinctio solùm metaphysica, ac per conceptus nostros inadæquatos; aut ergo materiale accidens nullo modo vnit
C animam corpori, quod est contra respondentes, ac veritatem ipsam, aut vnit eam secundùm totam suam realitatem, quæ indiuisibilis est, & spiritualis, quod intendimus. Negandum ergo accidentia materialia prædictam vim vniendi non habere, siue sermo sit de accidentibus materiæ inhærentibus, siue de inhærentibus ipsi generanti, hoc solo discrimine, quòd priora vniant in genere causæ materialis, posteriora verò in genere efficientis, vt patet ex iis, quæ *disput.* 13. *Metaph. sect.* 9. *à num.* 5. *& disput.* 18. *sect.* 2. *num.* 20. dicta sunt. Nec mirum si tantam vim habeant, cùm principales causæ sint substantiæ, nimirum materia, & generans; atque vnio ipsa non ita purè spiritualis, quin materiam respiciat essentialiter,
D extensionémque habeat ex parte illius.

Concinit etiã Fonseca 2. Metaph. c. 1. q. 2. sect. 6. Ad tertium Conimbr. 2. de Anima q. 6. ar. 2. concl. 2.

INTERMISSI OPERIS RATIO, eiúsque supplementum ex eodem Authore.

Hoc detinebatur studio immortalis animi assiduus indagator & assertor P. Franciscus Soarius, dum per sacra paginæ oracula, pérque sacrorum Patrum scripta, ac naturalis rationis argumenta, in id vnum enixè incumberet. Deerat certè ad indubitatam veritatem
E *vndique stipandam, ipse eius intuitus, deerat experientia: ergo secreto à mortalitate corporis animo, atque ad beatam illam (vt minimè credimus formidolosè) visionem euocatus, ipsa sui dissolutione expertus, apertoque intuitu contemplatus est, certius certo fuisse, quod dudũ de immortalitate, & animo ipso, & calamo versasset.*

Has ergo de Anima posteriores curas, & si necedum primi libri argumentum expleuerint, quòd vniuersa complecteretur, quæ ad ipsius anima De 1. author infrà cap. 12. n. 17. & disp. 34.

Metaph. sect.5.à n. 30.& nostrates Con. lib.8. de Anima c.1.q.2.
De 2.iidem Conimbric. in q.5. & Fons.5.Metaph.c.28. q.16.
De 3.item Conimb. q.3.& nonnihil idem Soar.lib.3. de opere sex dier.c.7. latissimè Bouer.t.1. demonst.2.
De 4. Coni. suprà q.7.& Bouer. in art. 5.In his verò citatis authoribus plerosque alios antiquiores inuenies.

animæ naturam attinerent (disputandum enim supererat primò de Animarum subsistentia in corpore; secundò de earum inter se æquali, vel inæquali perfectione; tertiò de origine, an ne per traducem, vt aiunt, vel per creationem potiùs fiant, idque ante corpora, vel tunc primò cùm à generante perfectè disponuntur; quartò denique num pro hominum numero multiplicentur, vel potiùs in alia, atque alia corpora demigrent.) Hoc, inquam, inchoatum opus, ex iis commentationibus, quas Soarius iuuenis quidem ætate, sed iam doctrina longæuus auditoribus propinauerat, complendum censuimus, B *tum vt tantam inuidæ mortis iniuriam vindicaremus, lectórque haberet, vndè desiderium mitigaret; tum etiam, quia prædicti commentarij per se dignissimi sunt qui lucem aspiciant, cùm ipsius Soarij ingenium, methodúmque quam in aliis seruat libris multùm spirent, ac cum inchoato opere valdè cohæreant: tum denique quòd ea erat Soario mens, quam hausimus ex ore, vt in Metaphysico opere, atque tractatione de anima, tanquam in penu reponeret, quæ ludi magistri depromerent, suísque auditoribus multo sine labore exponerent. Neque verò à munere Theologi Doctoris alienum existimes, si ad philosophicas de anima quæstiones demittatur, cùm iisdem* C *prorsus S. Thomas primam suæ summæ partem compleuerit, adeò vt nec vegetantis animæ, aut verò sentientis, nedum intelligentis affectionibus discutiendis pepercerit, optima scilicet ratione, quam ab ipso Soario in huiusce inchoati operis præludio discas; quo etiam fiet obiter, vt tandem aliquando intelligas, vix credi posse quale, ac quantum iam inde, in natura rerum perscrutanda acumen ingenij author ostenderit, quámque splendidè instructus inter opinantium varietates discreuerit; nisi fortè (quod rei ipsius prudentes æstimatores subodorantur) delapsa è cælo luce, à Patre luminum perfusus fuerit.* D *Sed hæc idque genus plurima euulganda remittimus iis, qui de tanti viri dotibus, ac vitæ rationibus latiùs dicent. Quòd verò subiectæ antiquioris lecturæ inscriptionē* Disputationum, *&* Quæstionum *nominibus à Soario appositā, in libros & capita verterimus, boni consulat lector; inchoatum nimirum opus hac posteriore forma inscriptum, æquum fuit atque omnino necessarium stylo vnigenio de cætero vt prosequeremur. Quapropter si in libris de Angelis, aut alio fortasse opere posthumo Soarij, hunc de anima tractatum* Disputationum, *&* Quæstionum, *titulo citatum legas, typographorum fe-* E *stinationi deputandum erit.*

BIBLIOGRAFÍA

I. Catálogos generales

A Catalog of books represented by library of Congress printed cards, Michigan 1942 ss.

British Museum catalogue of printed books, London 1964-1966.

Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque National, Paris 1897.

Catálogo de la Biblioteca Apostólica Vaticana.

Gesamtkatalog der preussichen Bibliotheken mit Nachweis des identischen Besitzes der Bayerischen Staatsbibliothek in München und der Nationalbibliothek in Wien, Berlin 1931.

Archivo suareciano de la Universidad de Deusto (Bilbao). Contiene una importante colección de datos sobre Suárez acumulados por el P. Rivière, quien los entregó al P. Cavallera, pasando después a poder del P. E. Elorduy. Después de permanecer algunos años en Oña, han pasado a la Universidad de Deusto, donde actualmente se encuentran. Contiene este Archivo datos sobre manuscritos, filmotecas, epistolario suareciano, etc.

Catálogo de la Biblioteca Nacional de Madrid, Roma, París, Lisboa.

Catálogo de la Universidad de Coimbra, de Pavía, Salamanca, etc.

Catálogos de las Bibliotecas romanas: Valliceliana, Angélica, Inst. Angélico, Univ. Gregoriana.

Catálogo de los libros manuscritos que se conservan en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, Salamanca 1885.

II. Enciclopedias

British Universities Encyclopaedia. A Dictionary of universal knowledge, London s. d.

Der grosse Herder, Freiburg 1952-1953.

Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano 1948-1966.

Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti, Milano 1929-1938.

Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-americana, Madrid s. d.

Encyclopaedia Britannica, Chicago-London-Toronto 1958.

Real-Encyclopaedie der klassichen Altertumswissenschaft, Stuttgart 1893-1967 (G. P. Wissowa).

III. Bibliografía de bibliografías

Algambe F., *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu post excussum anno 1608.* Rivadeneira catalogum nunc ad annum 1642.

ANTONIO, N., *Bibliotheca Hispana Vetus, sive hispani scriptores qui ab Octaviani Augusti aevo ad annum Christi MD floruerunt,* Matriti 1788.

———, *Bibliotheca Hispana Nova, sive hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCCXXXIV floruere notitia,* Matriti 1783-88. (Suárez I, 480 ss.)

BACKER, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jesus,* II, pp. 595 ss. (2.ª ed. t. III, pp. 973-984).

Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Nouvelle édition, Bruxelles-Paris 1890-1960.

Biographisches Lexikon der hervorragenden Aerzte aller Zeiten und Voelker, Berlin 1929-1935.

CARAYON, *Bibliographie de la Compagnie de Jesus,* Paris 1864.

CASATI, G., *Dizionario degli scrittori d'Italia, dalle origine fino ai viventi,* Milano 1925 ss.

CEÑAL LLORENTE, R., *Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650. Repertorio de fuentes impresas,* Madrid 1948.

CHEVALIER U., *Repertoire des sources historiques du moyen âge. Biobibliographie...,* Paris 1905-1907.

CLESSIUS WINECCENSIS, J., *Unius saeculi eiusque virorum litteratorum monumentis... ab anno Dom. 1500 ad 1602,* Francofurti 1602.

CONFALONIERI, G., *Spiciligio Vaticano di documenti inediti e rati,* Roma 1890.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Index scriptorum latinorum medii aevi Hispanorum,* Salamanca 1958-59.

EHRLE, F., "Die Vatikanischen Handschriften der Salmatizenser Theologen des 16 Jahrhunderts". En: *Katholik* 64, 2 (1884); 65, 1 (1885).

FABRICIUS, A., *Bibliotheca ecclesiastica,* Hamburgi 1708.

———, *Bibliotheca graeca...* editio secunda, Hamburgi 1708.

FERRARI, L., *Onomasticon. Repertorio biobibliografico degli scrittori italiani dal 1501 al 1850,* Milano 1947.

GROEBER, G., *Uebersicht über die lateinische Literatur von der Mitte des VI. Jahrhunderts bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts,* München 1970.

HURTER, H., *Nomenclator litterarius Recentioris Theologiae Catholicae,* Oeniponte 1903-1913.

ISTITUTO storico italiano per il medio evo. *La pubblicazione delle fonti del medioevo europeo negli ultimi 70 anni,* Roma 1954.

Medicae artis principes post Hippocratem et Galenum, s. l. 1567.

OESTERLEY, H., *Wegweiser durch die Literatur der Urkundensammlungen,* Berlin 1885-1886.

POTTHAST, A., *Bibliotheca historica medii aevi. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500,* Berlin 1896.

———, *Repertorium fontium historiae medii aevi primum ab A. Potthast digestum, nunc cura Collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum,* Romae 1970.

SCHWAB, M., *Bibliographie d'Aristote,* Paris 1896.

SOUTWEL, N., *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu,* Roma 1674.

STEGMUELLER, F., *Zur Literaturgeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora und Coimbra im XVI. Jahrhundert.* En: *Span. Forschungen der Görres-Gesellschaft,* 1. Reihe, 3 (Münster 1931).

STEPHEN, L.-LEE, S., *Dictionary of national Biography,* London 1908-59.

IV. BIBLIOGRAFÍA SUARECIANA

ABELLÁN, P. M., "Posición de Suárez ante el conflicto entre la libertad y la obligación probable". En: *Congreso Intern. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), III, pp. 33-59.

———, "Semblanza del Padre Suárez como teólogo moralista". *Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez,* II, Burgos 1950, pp. 5-28.

ABRANCHES, C., "As verdades eternas e os possiveis na metafisica de Suárez". En: *Rev. Port. de Fil.* 4 (Braga 1948), 364-380.

ABRIL CASTELLÓ, V., *Perspectivas del iusnaturalismo Suareciano,* Corpus Hisp. de pace XII, Madrid 1974, pp. LVI-LXXXVI.

ADURIZ, J., "Para el estudio de la criteriología suareciana". En: *Ciencia y Fe* 4 (Buenos Aires 1948), 20-31. (Homenaje a Suárez.)

AGUIRRE, F., *De doctrina F. Suarez circa potestatem Ecclesiae in res temporales,* Lovaina 1935.

ALBENDEA, M., "Presencia de Suárez en la filosofía de Rosmini". En: *Crisis* 2 (Madrid 1955), 149-254.

ALCORTA, J. I., *La teoría de los modos en Suárez,* Madrid 1949. Cf. ÍD., íd. En: *Rev. Fil.* 7 (Madrid 1948), 443-497.

———, "Problemática de la existencia en Suárez". En: *Congreso Intern. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), II, pp. 599-619.

———, "Problemática del tema de la creación en Suárez". En: *Pensamiento* 4 (1948), 305-334.

ALDAMA, J. A. DE, "Dos pareceres inéditos del P. Suárez sobre la gracia eficaz". En: *Arch. Teol. Gran.* 11 (1948), 226-270.

———, "El perfil teológico de Suárez y la primera generación científica de la Compañía de Jesús". En: *Razón y Fe* 138 (1948), 265-283. (Centenario de Suárez.)

———, "Un parecer inédito de Suárez sobre la doctrina de la gracia eficaz". En: *Est. Ecl.* 22 (1948), 495-505.

———, "Un parecer de Suárez sobre un estatuto de la Orden militar de Alcántara". En: *Arch. Teol. Granadino* 11 (1948), 271-285.

———, "El IV Centenario del nacimiento del P. F. Suárez". En: *Bol. Hist. Teol.* en el período 1500-1800. En: *Arch Teol. Granadino* 12 (1949), 332-361.

ALEJANDRO, S. M., "Cosmología de lo singular según Suárez". En: *Pensamiento* 3 (1947), 211-246. (Homenaje a Suárez.)

———, "Evidencia y Fe según el Doctor Eximio". En: *Est. Ecl.* 22 (1948), 167-193.

———, "Gnoseología de lo singular según Suárez". En: *Pensamiento* 3 (1947), 403-425; 4 (1948), 131-152.

———, "La filosofía del conocimiento en Suárez y Kant". En: *Actas del IV Cent. del nacimiento de Suárez* (Burgos 1949), I, pp. 211-233.

———, "La gnoseología de lo universal en el Doctor Eximio y la dificultad criticista". En: *Pensamiento* 4 (1948), 425-448.

———, *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista* (Tesis doctoral, Comillas 1948). Cf. ÍD., íd., en: *Misc. Comillas* 9 (1948), 211-247; *Razón y Fe* 139 (1949), 508-510.

———, "La personalidad científica del Doctor Eximio". En: *Misc. Comillas* 9 (1948), 191-210.

———, "Francisco Suárez filósofo". En: *Cristiandad* 5 (1948), 371-373.

ALEU BENÍTEZ, J., "Juicio y objetivación en Suárez". En: *Pensamiento* 26 (1970), 397-417.

ALONSO BÁRCENA, F., "El perfil espiritual de Suárez". En: *Arch. Teol. Gran.* 11 (1948), 7-28.

———, "El Padre Suárez profundo pensador, teólogo eximio, maestro de la filosofía del derecho". En: *El Debate* (Feb. 1934).

ALONSO FUEYO, S., "Francisco Suárez o la armonía de una doctrina y de un sistema". En: *Saitabi* 6 (1948).

ANDRÉS MARCOS, T., "Semblanza de Suárez". En: *Acta Salmanticensia. Homenaje al Padre Suárez en el IV centenario de su nacimiento.* (Salamanca 1948), pp. 12-21.

AMANN, E., Cfr. VACANT, A.

AMBROSETTI, G., "Schemi convencionali e schemi interni nell'interpretazione degli autori. (A proposito della recente celebrazione di Francesco Suárez)". En: *Riv. Ital. Fil. Diritto* 29 (1952), 456-473.

ARAÑA, A. DE, (*Vida de Suárez*). (Esta obra es utilizada por DESCAMPS en su biografía).

ARAUD, R., "Le 'Traité de la conscience' chez Suárez". En: *Sci. et Sprit* 20 (Montreal 1968), 269-289; 59-75.

ARRIAGA, R., *Cursus Philosophicus,* Lyon 1644. (Breve elogio de Suárez.)

BACIERO, C., "Contexto filosófico del axioma 'actiones sunt suppositorum' en Suárez, Vázquez y Lugo". En: *Misc. Comillas* 50 (1968), 21-36.

BAENA, B., *Fundamentos metafísicos de la potencia obediencial en Suárez,* Medellín 1957.

BALMES, J., *Obras completas,* t. XXXIII, sub v. SUÁREZ, Barcelona 1927.

BARALE, P., "Critica del Rosmini alla definizione suareziana del concretto". En: *Atti del XII Congr. Intern. di Fil.* (Venezia 1958), XII. En: *Storia della fil. moderna e contemp.,* Firenze 1961, pp. 9-16.

BARTRA, E. F., "Suárez y Sto. Tomás en la prueba cinesiológica de la existencia de Dios". En: *Actas del IV Cent. de F. Suárez* (Burgos 1949), I, pp. 307-325.

BASABE, F., "Teoría tomista de la causa instrumental y la crítica suareciana". En: *Pensamiento* 16 (1960), 5-40 (189-223).

———, "Exposición suareciana de la causa instrumental". En: *Pensamiento* 16 (1960), 139-223.

BATLLORI, M., "Les fonds manuscrits de Suárez dans les bibliothèques et les archives de Rome". En: *Actas del Cong. Intern. de Fil. de Barcelona* 1948, (Madrid 1949), III, pp. 327-333.

BAUMANN, *Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie,* Berlin 1868.

BENZO, B., *La pura naturaleza humana en la teología de Suárez,* Roma 1955.

BERGADA, M. M., "El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna." En: *Actas del I Congr. Nac. de Fil. de Mendoza* (Argentina), Mendoza 1950, III, pp. 1.921-1.926.

BERNAREGGI, A., "La personalitá scientifica di Dr. Suárez". En: *Riv. di Fil. Neo-Scol.* 10 (1918), 6-36.

BONET, A., *Doctrina de Suárez sobre la libertad,* Barcelona 1927.

———, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del s. XVI y la primera mitad del XVII,* Barcelona 1932. (Sobre Suárez, pp. 157-177; 211-230.)

BONILLA SANMARTÍN, *Francisco Suárez. El escolástico tomista y el derecho internacional,* 1918.

BORZYSKOWSKI, M., "Koncepeja bytu metafizyce Suareza". En: *Studia Warmińskie* 1 (Olsztyn 1964), 393-407.

BRENTANO, F., *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom "Nous poietikós",* Mainz 1867 (Reprint: Darmstadt 1967). Sobre Suárez: pp. 26-28.

BREUER, A., *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suárez,* Fribourg (Suiza) 1929. Cf. ÍD., íd. En: *Divus Thomas* 10 (Freiburg 1932), 105-108.

BRINK, B. H., *Francisci Suarez doctrina de causa materali et de materia prima,* Roma 1944.

BRODRICK, J., "Suárez". En: *Tablet,* July 16 (1938).

BROUILLARD, R., Cfr. MONNOT, P.

BRUNATELLI, H., "Francesco Suárez". En: *Riv. di Phil. Neo-Scol.* 6 (1941), 196-218; 417-432.

BULLÓN, E., "Crítica filosófica. El doctor Eximio". En: *Rev. Contemp.* Abril (Madrid 1898), pp. 151-163.

BURDO, Ch., "Simple note historique sur Durée et Temps chez Suárez". En: *Arch. Fil.* 18 (Paris 1949), 33-36.

BURNS, J. P., "Action in Suárez". En: *New Schol.* 38 (1964), 453-472.

CAAMAÑO MARTÍNEZ, J., "La mutabilidad del derecho natural en Suárez". En: *Congr. Intern. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), III, pp. 61-73.

CABADA CASTRO, H., "Die suarezische Verbegrifflichung des thomasischen. Seins" En: A. Grillmeier, *Bonaventura-Thomas von Aquin 1274-1974. Theologie und Philosophie* 49 (1974), 324-342.

CABALLERÍA, J. H., "¿Admite Suárez cantidad sin extensión actual?" En: *Est. Ecl.* 13 (1934), 447-458.

CALVILLO, M., *Francisco Suárez,* Madrid 1945.

CANTERA, E., *El inmanentismo en la filosofía suarista,* 1919.

CALVO, L., "Francisco Suárez". En: *ABC,* 6 *En.* (1948)

CARBONERO Y SOL, L., "Errores gravísimos cometidos en la última edición de las obras del Rvdo. Francisco Suárez... hecha por Luis Vivès", Paris 1856-1870. En: *La Cruz* 1 (1886), 158-173.

CARRERAS Y ARTAU, J., *Ética hispana. Apunte sobre la Filosofía de las Leyes del P. F. Suárez,* 1912.

———, "Notas sobre el texto del tratado De Anima de F. Suárez". En: *Pensamiento* 15 (1959), 293-307.

CASE, E. M., *A Critique of the Formative Thought Underlying F. Suárez's Concept of Being* (Tesis doctoral), Washington 1959.

CASCÓN, M., *Los jesuitas y Menéndez y Pelayo,* Valladolid 1940. (Sobre Suárez Índice sub v. Suárez.)

CASTELLOTE, S., *Die Anthropologie des Suárez,* Freiburg i. Br. 1962. Cf. ÍD., *La antropología de Suárez,* Valencia 1963.

———, *La posición de Suárez en la historia,* Valencia 1962.

———, "El hombre como persona según F. Suárez". En: *Anales Valentinos* 2 (1976), 179-208.

CASTRO Y OROZCO, J., "El Doctor Eximio". En: *Obras poéticas y literarias.* t. II, 351-356, Madrid 1865.

CAYRÉ, F., "François Suárez". En: *Patrologie* 2 (1933), 773-784.

CEÑAL LLORENTE, R., "Los fundamentos metafísicos de la moral según Suárez". En: *Rev. Fil.* 7 (1948), 721-735. Cf. ÍD., íd. En: *Congr. Intern. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), III, pp. 115-128.

———, "Alejandro de Alejandría: Su influjo en la metafísica de Suárez". En: *Pensamiento* 4 (1948), 91-122.

———, "Manuscritos de filósofos jesuitas". En: *Pensamiento* 15 (1959).

———, "Francisco Suárez". En: *Informaciones,* 22 en. (1948), p. 8.

COBOS, C. DE LOS, "In Metaphysicam". En: *Actas del IV Cent. de F. Suárez* (Burgos 1949), I, pp. 373-413. (Contiene un Ms. inédito suareciano con una lección dada por Suárez en Ávila en 1582, 15 años después de la publicación de sus "Disputationes Metaphysicae", y que fue publicada por un alumno del Doctor Eximio.)

COIMBRA (Universidad), *Francisco Suárez (Doctor Eximius). Oito de maio 1597-oito de maio 1890.* (Obra publicada por la Univ. de Coimbra en el III Cent. de la toma de posesión de la Cátedra de Coimbra).

COLERIDGE, E., "Francis Suárez". En: *The Month,* 2 (Londres 1865), 53-67; 172-185.

CONDE Y LUQUE, R., *Vida y doctrinas de Suárez,* Madrid 1909.

CONZE, R. E., *Der Begriff der Metaphysik bei Franz Suárez,* Leipzig 1928. Cf. ÍD., íd. En: *Forsch. z. Gesch. d. Phil. u. d. Paed.* 3 (1928).

COPLESTON, F., *A History of Philosophy,* Garden City, New York 1963. (Sobre Suárez: III, *Late Mediaeval and Rennaissance Phil. 2. The Revival of Platonism to Suárez,* pp. 173-228.)

CORDEIRO, V. A., *O Padre Suárez, Doctor Eximio, Esboço da sua vida e obras,* Porto 1918.

COURTNEY, F., "Francis Suárez". En: *Clergy review* 30 (1948), 361-371.
CRONIN, T., "Objective Being in Descartes and Suárez", Roma 1966 (*Analecta Gregoriana* 154).
———, "Objective Reality of ideas in Human Tought: Descartes and Suárez". En: *Wisdom in Depth. Essays in Honor of H. Bernard, SJ.* (Milwaukee 1966), pp. 68-79.
———, "Eternal truths in the thought of Suárez and Descartes". En: *The Modern Schoolman* 38 (1960-61), 269-288.
CRUZ HERNÁNDEZ, M., "La intencionalidad en la filosofía de Francisco Suárez". En: *Rev. Fil.* 7 (Madrid 1948), 767-791. Cf. ID., íd. En: *Actas del Congreso Intern. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), I, pp. 315-337.
———, "Suárez y el tránsito de la Escolástica a la filosofía moderna". En: *Bol. de la Univ. de Granada* 19 (1947), 263-291.
CUESTA, S., "El valor humano de la metafísica según los grandes filósofos". En: *Pensamiento* 10 (1954), 147-216. (Sobre Suárez: "Appetitus metaphysicae", pp. 155-157.
DALLEDONE, A., "A propòsito di 'Postille' ". En: *Divus Thomas* 76 (Piacenza 1973), 397-395.
DALMAU, J. M., "El principio de identidad comparada según Suárez". En: *Est. Ecl.* 5 (1926), 91-98.
———, "Suárez". En *Enc. Catt.* XI, Città del Vaticano 1953, pp. 1.452-1.458.
DEGL'INNOZENTI, V., "Suarez pro Capreolo in quaestione de persona". En: *Euntes docete* 6 (Roma 1953), 391-393.
DEL CURA, A., "Las disputaciones metafísicas de Suárez". En: *Est. Fil.* 9 (Santander 1960), 351-358.
DELL'ORO MAINI, A., "Influencia de Suárez en América". En: *Actas del IV Cent. de F. Suárez* (Burgos 1949), I, pp. 187-194.
———, *Los orígenes de la tradición colonial y el IV Centenario de la Compañía de Jesús.* Buenos Aires 1942 (Influjo del pensamiento de Suárez en la cultura argentina), pp. 41 ss.
DEL PRADO, N., *De veritati fundamentali Philosophiae Christianae,* Friburgi Helv. 1911 (Sobre Suárez: l. II, c. XI).
DESCAMPS, I., *Vida del venerable y excelente Doctor, el Padre Francisco Suárez de la Compañía de Jesús,* Perpignan 1672.
DESCOQS, P., "Le Suarézisme". En: *Arch. de Phil.* 2 (1924) 123-154.
———, "Thomisme et Suarézisme". En: *Arch. de Phil.* 4 (1927), I, 82-192.
DOERIG, J. A., "Suárez y Rousseau como precursores espirituales de la independencia hispanoamericana". En: *Folia humanística* 6 (Barcelona 1968), 343-353.
DOMÍNGUEZ, D., "¿Es censurable el eclecticismo filosófico suareziano?" En: *Est. Ecl.* 8 (1929), 471-486 y 9 (1930), 213-238.
DONAT, "Comentario a Franz Suárez. Gedenkblätter..." En: *Zeitschrift f. kath. Theol.* 42 (1918), 423-427.
DOYLE, J. P., "Suárez on the analogy of being". En: *The Modern Schoolman* 46 (1969) 219-249.
———, "Suárez on the Reality of the Possibles". En: *The Modern Schoolman* 45 (1967-68), 29-48.
———, *The Metaphysical Nature of the Prof for God's Existence according to F. Suárez SJ,* University of Toronto 1966.
DROUIN, P.-E., "L'entitatif et l'intention. Étude comparée de la doctrine thomiste et de l'enseignement suarézien". En: *Laval Theol. et Phil.* 6 (Quebec 1950), 249-313.
DUDON, P., "Le Congrès de Grenade et le troisièm centennaire de la mort de Suárez (1617-1917). En: *Études* 153 (1917).
———, *Le P. Raoul de Scorraille,* Paris 1926.
DUEÑAS, J. de, "Los Suárez de Toledo". En: *Razón y fe* 138 (1948), 91-110.

DUMONT, P., *Liberté humain et concours divin d'après Suárez,* Paris 1936.

———, Cfr. Monnot, P.

DURÃO ALVES, P., "O Doutor Eximio. Caracter fundamental da sua obra". En: *Cent. de Suárez* (Barcelona 1949), pp. 103-120.

———, *A filosofia politica de Suárez,* Porto 1945.

EISLER, R., *Philosophen-Lexikon,* Berlin 1912. (Sobre Suárez, ver Suárez.)

ELORDUY, E., "El concepto objetivo en Suárez". En: *Pensamiento* 4 (1948), 353-423.

———, "Filosofía cristiana de San Agustín y Suárez". En: *Augustinus* 14 (1969), 3-42.

———, "La acción de resultancia en Suárez". En: *Anales de la Cátedra "F. Suárez"* (Granada) 3 (1963), 45-71.

———, "La moral suareciana". En: *Anuario de la Asociación F. de Victoria* 6 (1943-45), 97-189.

———, "La predestinación en los santos en San Agustín y Suárez". En: *Augustinus* 15 (1970), 233-262.

———, "Las leyes de la palabra y sus aplicaciones exegéticas según Suárez". En: *Misc. Comillas* 41 (1964), 259-292.

———, "Metafísica del ser bueno en Suárez". En: *Arbor* 66 (1967), 99-101. (Síntesis de la moral suareciana.)

———, "Realidades axiológicas en Rintelen y en Suárez". En: *Pensamiento* 17 (1961), 348-358.

———, "San Agustín y Suárez". En: *Augustinus* 13 (1968), 167-212.

———, "San Agustín y Suárez. El Doctor de la gracia". En: *Augustinus* 16 (1971), 13-45.

———, "San Agustín y Suárez, heraldos de la unidad". En: *Augustinus* 15 (1970), 233-262. (Utiliza un Ms. inédito de Suárez: Univ. Gregoriana de Roma, N.º provisional 1325: 'De praedestinatione'.)

———, "San Agustín y Suárez. Nuevas perspectivas". En: *Augustinus* 16 (1971), 113-122.

———, "Suárez". En: *Lexikon f. Theologie und Kirche* (Freiburg 1964), IX, col. 1.129-1.132.

———, "Influjo de Fonseca en Suárez". En: *Rev. Port. de Fil.* 11 (1955), 507-519.

———, "Estado actual de los estudios suarecianos". En: P. L. Múgica, *Bibliografía suareciana,* Granada 1948, pp. 5-39.

———, "Bibliografía suareciana". En: *Revista de Educación.* (1943), 16-28 (contiene 211 fichas).

———, *El plan de Dios en S. Agustín y Suárez,* Madrid 1969.

———, "Padre F. Suárez S.J. Su vida y su obra (1548-1617)". En: *Rev. Nac. de Educación* 3 (1943), 7-28.

———, "El humanismo suareciano". En: *Razón y Fe* 138 (1948), 35-64.

———, "Datos para el proceso de beatificación del P. F. Suárez". En: *Arch. Teol. Granadino* 33 (1970), 5-78.

———, "La lógica de la Stoa". En: *Rev. Fil.* 3 (1944), 221-265.

———, "Dos problemas morales en Cano y Suárez". En: *Est. Ecl.* 36 (1961), 21-33.

———, "San Isidoro interpretado por Suárez". En: *Arch. Leoneses* 20 (1966), 1-75.

———, "Duns Scoti influxus in F. Suarez doctrinam". En: *Studia Schol.-Scotista* 4 (1968), 307-337.

ERNST, W., *Die Tugendlehre des Franz Suárez. Mit einer Edition seiner römischen Vorlesungen: "De habitibus in communi"*, Leipzig 1964.

ESCHWEILER, K., "Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten". En: *Span. Forsch. d. Görres-Gesellschaft. Erste Reihe* 1 (1928), 251-326.

Eschweiler, K., "Zur Geschichte der Barokscholastik". En: *Theol. Revue* 27-28 (1928-9), 337-430. (Amplia recensión del libro de Conze, *Der Begriff der Metaphysik.*)

Esteban Romero, A. A., *La concepción suareciana de la ley*, Sevilla 1944.

Fabro, C., "Una fonte antitomista della metafísica suareciana". En: *Divus Thomas* 50 (Piacenza 1947), 57-68.

———, "Neotomismo e neosuarezismo; una bataglia di principi". En: *Divus Thomas* 44 (Piacenza 1941), 167-215 y 420-498.

Farrell, W., *The Natural Moral Law, according to St. Thomas and Suárez*, Dichtling 1930.

Fernández, C., *Metafísica del conocimiento en Suárez*, Madrid 1954 (Est. Onienses III 4).

Fernández Almuzara, E., "El P. F. Suárez en Coimbra". En: *Misc. Comillas* 9 (1948), 247-259.

Fernández de Viana, F., "Problemas actuales en el umbral de la Metafísica". En: *Est. Fil.* 5 (1956), 459-510; 6 (1957), 5-51.

Ferrater Mora, J., "Suárez". En: *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires 1965.

———, "Suárez y la filosofía moderna". En: *Notas y estudios de filosofía* 2 (Tucumán 1951), 269-294. Cf. Íd., "Suárez and Modern Philosophy". En: *Journal of the Hist. of Ideas* 14 (1953), 528-547.

Ferro Cosuelo, M., "Los juicios sintéticos 'a priori' en Suárez y Kant". En: *Congr. Intern. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), II, pp. 363-377.

Fichter, J., *Man of Spain. A Biography of Francis Suárez*, New York City 1940. Cf. Íd., íd. En: *Eccl. Review* 113 (1940), 490 ss. Cf. Íd., *íd.* En: *Rev. d'Hist. Eccl.* 37 (1941), 138; *Anal. Sacra Tarraconensia* 14 (1941), 279; *Arch. Hist. S. I.* 10 (1941), 364.

Fiorito, M. A., "El pensamiento filosófico del suarismo y del tomismo". En: *Presencia y sugestión del filósofo F. Suárez* (Buenos Aires 1959), pp. 27-50.

Fleckenstein, J. O., "Der Aristotelismus von Suárez und der Funktionalismus in der Wissenschaft des Leibnizens". En: *Congr. Intern. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), II, pp. 317-325 (Trad. española, en: *Rev. Fil.* 7 (1948) 747-754).

Freire, J., *Vita P. F. Suárez, Granatensis e Societate Iesu*, Coimbra 1619. (Reimpresión, en Suárez, *Opera omnia*, ed. Vivès I).

Fossati, A., "Conoscenza et volontá nel Suárez", En: *Riv. di Fil.* 21 (1930), 29-57.

Furlong, G., *La revolución de mayo, Los sucesos, los hombres, las ideas.* Buenos Aires 1960. (Sobre Suárez, pp. 39-46; 99-102; 801.

———, "Francisco Suárez, el filósofo de la revolución argentina de 1810". En: *Presencia y singularidad del filósofo F. Suárez* (Buenos Aires 1959), pp. 75-112.

———, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Montevideo 1933 (Sobre Suárez, pp. 68 ss.)

Galdós, R., *Suárez vulgarizado. Protobiografía del P. Suárez, escrita en 1618*, Bilbao 1917.

Gallego de la Serna, J., *Ethica puerorum... Educandi ratio...* Lugduni 1634. (Sobre Suárez, p. 8).

García, M., *Disputationes Physiologicae*, Valentiae 1680 (Sobre Suárez, pp. 518, 532).

García López, J., "La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas" En: *Anuario filosófico* 2 (Pamplona 1969), 137-167.

García Martínez, F., "El sentido de la realidad metafísica suareciana". En: *Acta Salmanticensia* 1 (1948), 133-146.

———, "Algunos principios diferenciales de la metafísica suareciana frente al tomismo tradicional". *Pensamiento* 4 (1948), 11-30.

GARCÍA RIBEIRO DE VASCONCELOS, A., *Suárez en Coimbra. Colleçao de documentos,* Coimbra 1897. Cf. ÍD., íd. En: *Bol. de la R. Ac. de la Hist.* 24 (1894), 33 ss.

GAYDOU, F., "Notes et recherches d'un bibliophile sur les publications nouvelles des ouvrages de Suárez". En: *Études* 3 (1861), 333-345.

———, "Suárez. Ses ouvrages Philosophiques". En: *L'Univers* (Paris 1856), 5, 13, 22 y 24.

GEMELLI, A. (ed.), "Scritti Vari Publicati in occasione del terzo centenario della morte di Suárez". En: *Riv. di Fil. Neo-Scol.* 10 (1918), 1-151. (Con aportaciones de G. BERNAREGGI, MONACO, MASNOVO, UGARTE DE ERCILLA, SEMERIA, TRAGELLA, RITTER.)

GEMMEKE, E., *Die Metaphysik des sittlichen Guten bei F. Suárez,* Freiburg 1965.

GENTILE, B., *Spaventa. Scriti filosofici,* Napoli 1900 (Sobre Suárez: t. III. pp. 49ss. Prólogo).

GESSNER, J., *Suárez,* Brescia 1945.

GETINO, L. G. A., "El centenario de Suárez". En: *Ciencia Tomista* 15 (1917), 381-390.

GIACON, G., *La seconda Scolastica. Precedenze teoretiche ai problemi giuridici: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez,* Milano 1947, c. IV, *Intr. allo studio del Suárez,* pp. 169-202; c. V, *La gnoseologia del Suárez,* pp. 203-230; c. VI, *La metafisica suareziana dell'essere contingente,* pp. 231-288; c. VII, *id. dell'essere necesario,* pp. 289-321.

———, *La seconda Scolastica. I Problemi iuridico-politici. Suárez, Bellarmino, Mariana,* Milano 1950.

———, "Suárez". En: *Enciclopedia filosófica,* Florencia 2, 1967, VI, col. 248-250.

GIANTURCO, E., "Suárez and Vico". En: *The Harvard Theol. Rev.* 27 (1934), 207-210.

GIERS, J., *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez. Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen De iustitia et iure,* Freiburg 1958.

GIL COLOMER, R., *El tratado "De Anima" de F. Suárez a la luz de los capítulos inéditos de la redacción primitiva,* Barcelona 1964. (Tesis doctoral).

———, "El tratado "De Anima" de Suárez. Observaciones histórico críticas". En: *Convivium* 17-18 (Barcelona 1964), 127-141.

GLOSSNER, M., "Zur Frage nach dem Einfluss der Scholastik auf die moderne Philosophie". En: *Jahrb. f. Phil. u. speck. Theol.* 3 (1889), 486-493.

GNEMMI, A., "Fondamento metafisico e mediazione trascendentale nelle "Disputationes Metaphysicae" di Suárez". En: *Riv. Fil. Neo-Scol.* 58 (1966), 1-24; 175-188.—Cf. ÍD., *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle "Dispuationes Metaphysicae" di F. Suárez,* Milano 1969 (Univ. Catt. S. Cuore. Serie fil. 4).

———, "Postille a proposito di fondamento metafisico di F. Suárez". En: *Riv. di Fil. Neo-Scol.* 65 (1973), 410-417.

GÓMEZ ARBOLEYA, E., *F. Suárez SJ. Situación espiritual, vida y obra metafísica,* Granada 1946, 2 v.

———, "Dios y la creación en la metafísica de F. Suárez". En: *Congr. Intern. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), pp. 479-515.

———, "La antropología de F. Suárez y su filosofía jurídica". En: *Anuario de la Asoc. F. Vitoria* 6 (1934-35), 29-95.

GÓMEZ CAFFARENA, J., "Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez". En: *Pensamiento* 15 (1959), 135-154.

———, "Suárez filósofo". En: *Razón y Fe* 138 (1948), 137-156.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., "Dos libros sobre Suárez". En: *Arbor* 8 (1947), 267-272.

GONZÁLEZ TORRES, J., *El concepto de potencia y sus diversas acepciones en Suárez,* Quito 1957.

GRABMANN, M., *Die 'Disputationes Metaphysicae' des F. Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung,* Innsbruck 1917.

GUELL, O. W., "Actualidad de Suárez en la filosofía". En: *Presencia y singularidad del filósofo F. Suárez* (Buenos Aires 1959), pp 113-124.

GUERRERO, E., "El 'François Suárez' de Leon Mahieu". En: *Razón y Fe* 138 (1948), 313-353.

———, "¿Afirma alguna vez el P. Suárez que los primeros principios son inductivos?" En: *Est. Ecl.* 12 (1933), 5-32.

GUTHRIE, H., "La significación histórica de F. Suárez". En: *Estudios* 70 (Buenos Aires 1947), 401-425.

HATHEYER, F., "Die Lehre des P. Suárez über Beschauung und Exstase". En: *Suárez. Festschrift* (Innsbruck 1917), pp. 75-122.

HEEREBOORD, A., *Parallelismus aristotelicae et cartesianae philosophiae naturalis,* 1643. (Llama a Suárez "Metaphysicorum omnium papam atque principem").

HELLIN, J., ¿Defiende Suárez la real distinción de esencia y existencia en las criaturas?" En: *Pensamiento* 6 (1953), 490-499.

———, "De la analogía del ser y los posibles en Suárez". En: *Pensamiento* 2 (1946), 267-294.

———, "El concepto formal según Suárez". En: *Pensamiento* 18 (1962), 407-432.

———, "El principio de identidad comparada según Suárez". En: *Pensamiento* 6 (1950), 435-463.

———, "Existencialismo escolástico suareciano" En: *Pensamiento* 12 (1956), 157-178.

———, "Esencia de la relación predicamental según Suárez". En: *Las Ciencias* 23 (1958), 648-696.

———, "La gnoseología del Doctor Eximio". En: *Rev. Esp. Teol.* 10 (1950), 565-574.

———, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez,* Madrid 1947.

———, "Las verdades esenciales se fundan en Dios según Suárez". En: *Rev. Fil.* 22 (1963), 19-42.

———, "Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez". En: *Pensamiento* 4 (1948), 123-167.

———, "Necesidad de la analogía del ser según Suárez". En: *Pensamiento* 1 (1945), 447-470.

———, "Nociones de la potencia y el acto y sus mutuas relaciones según Suárez". En: *Las Ciencias* 17 (1952), 91-118.

———, "Sobre el constitutivo esencial y diferencial de la criatura según Suárez". En: *Actas del IV Cent. de F. Suárez* (Burgos 1949), I, pp. 251-290.

———, "Sobre la unidad del ser en Suárez". En: *Giorn. di Metaf.* 3 (1948), 445-486.

———, "Abstracción de tercer grado y objeto de la metafísica". En: *Pensamiento* 4 (1948), 433-450.

———, "El ente real y los posibles en Suárez". En: *Espíritu* 10 (1961), 146-163.

HENAO, G., *Scientia media historice propugnata.* Eventilatio 14, nn. 389 ss. (Defiende la autenticidad de varias obras póstumas de Suárez.)

HERNÁNDEZ, E., "La visión facial de Dios en esta vida según Suárez". En: *Manresa* 21 4 (1949), 140-150. (Centenario de Suárez.)

HERNÁNDEZ, M. C., "La internacionalidad de la filosofía de F. Suárez". En: *Congr. Intern. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1948), pp. 315-337.

HEYDTE, F. A. von der, "Seinsbegriff und Naturrecht bei Thomas von Aquin und F. Suárez", Innsbruck 1961 (*Festschrift für J. Messner*), II, pp. 254-259.

HOCEDEZ, "Suárez d'après un thomiste". En: *Nouv. Rev. theol.* 49 (1922), 85-97.

HOERES, W., "Francis Suárez and the teaching of Duns Scotus on univocatio entis". En: *Stud. in Phil. & the Hist. of Phil.* 3 (1965), 263-290.

———, "Bewusstsein und Erkenntnisbild bei Suárez". En: *Scholastik* 36 (1961).

———, "Wesenheit und individuum bei Suárez". En: *Scholastik* 37 (1962), 181-210.

HUERGA, A., "F. Suárez, doctoris eximii, de ordine praedicatorum indole judicium". En: *Angelicum* 46 (Roma 1969), 247-365.

IBÁÑEZ MARTÍ, J., "Suárez, el filósofo peninsular". En: *Actas del IV Cent. de Suárez* (Burgos 1949), I, pp. 87-102.

IBÁÑEZ MARTÍ, J., "El Padre Suárez o la cultura peninsular del siglo de oro". En: *Rev. Nac. de Educ.* 8 (1948), 11-31.

IBERIGO, M., "Suárez y la metafísica". En: *Bol. Ins. Peruano de Cultura Hispana* 2 (1948), 27-45.

IBERO, J. M., "Suárez psicólogo". En: *Razón y Fé* 47 (1917), 141-153; 297-305; 48 (1917), 34-46; 413-425.

IGLESIAS, E., "El problema social contemporáneo y los principios de la filosofía social de Suárez". En: *Congr. Intern. de Fil. de Barcelona* (Madrid 1949), II, pp. 197-211.

INAVEN, A., "Suárez Widerlegung des scotistischen Körperlichkeitsform". En: *P. Franz Suárez Gedenkblätter zu seinem 300.jährigen Todestag* (Innsbruck 1917).

IRIARTE, J., "La proyección sobre Europa de una gran metafísica, o Suárez en los días del barroco". En: *Pensadores e historiadores* (Madrid 1960), I, pp. 482-520. Cf. ÍD., íd., En: *Razón y Fé* 138 (1948), 229-263.

———, "Una metafísica que se ilumina con El Escorial". En: *Pensares y pensadores* (Madrid 1958), pp. 357-372.

IRIARTE, M. de, "Francisco Suárez, un filósofo humanísimo". En: *Vida y carácter* (Madrid 1955), 141-207.

———, *Estudios sobre la filosofía española.* V. II: *Menéndez y Pelayo y la filosofía española,* c. 10. *El tricentenario de Suárez,* Madrid 1947.

———, "El hombre Suárez y el hombre en Suárez". En: *Actas del IV Cent. del Cent. del nac. de F. S.* (Burgos 1949), I, pp. 103-147.

ITURRIA, *Compendium metaphysicae Eximii Doctori, P. Francisci Suárez SJ.,* Madrid 1900.

ITURRIOZ, J., "Bibliografía suareciana". En: *Pensamiento* 4 (1948), 603-638. Núm. extr.—Cf. ÍD., íd. En: *Razón y Fé* 138 (1948), 479-497.

———, *Estudios sobre la metafísica de F. Suárez SJ.,* Madrid 1949.

———, "Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora ('De essentia, existentia et subsistentia')". En: *Est. Ecl.* 18 (1944), 330-359.

———, "Fuentes de la metafísica de Suárez". En: *Pensamiento* 4 (1948), 31-90.

———, "Siewerth o la grandeza histórica de Suárez". En: *Razón y Fé* 162 (1960), 113-115.

———, "En torno al ockhamismo de Suárez". En: *Est. Ecl.* 19 (1945), 100-117.

JANSEN, B., "Der Konservatismus in den 'Disputationes Metaphysicae' des Suárez". En: *Gregorianum* 21 (1940), 452-481.

———, "Die Wesensart der Metaphysik des Suárez". En: *Scholastik* 15 (1940), 161-180.

———, "Franz Suárez als Metaphysiker". En: *Stimmen der Zeit* 95 (1918), 509-514.

———, "Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17/18. Jahrhunderts. En: *Phil. Jahrbuch* 51 (1938), 173-176.

JARLOTT, G., "Les idées politiques de Suárez et le pouvoir absolu". En: "Suárez. Modernité traditionelle de sa philosophie". *Arch. Fil.* 18 (1949), 64-107. (Con bibliografía sobre Suárez en 3 últimas páginas.)

JOLIVET, R., "Suárez et le problème du 'Vinculum substantiale'". En: *Actas del IV Cent. de F. Suárez* (Burgos 1949), I, pp. 235-250.

JOMBART, E., "Le 'voluntarisme' de la loi d'après Suárez". En: *Nouv. Rev. Theol.* 59 (1932), 34-44.

JOSEPH, A. S. M., *Bibliografía crítica sacra y profana,* Matriti 1740, II, pp. 307.

JUGNET, J., "Essai sur les rapports entre la philosophie suarécienne de la matière en la pensée de Leibniz". En: *Rev. Hist. Phil. et Hist. Gen. Civil.* 3 (1935), 126-136.

JUNCOSA CARBONELL, A., "Los conceptos de espacio y tiempo de la teoría de la relatividad contrastados con la filosofía de F. Suárez". En: *Convivium* 11-12 (Barcelona 1961), 3-43.

JUNK, N., *Die Bewegungslehre des Franz Suárez,* Innsbruck-Leipzig 1938.

KEELER, L. W., *The problem of error from Plato to Kant,* Romae 1934 (Sobre Suárez, pp. 127-140).

KLASHEIER, W., *Die Transzendentalienlehre des F. Suárez* (Diss.) Würzburg 1939.

KNELLER, C. A., "Alcalá y Suárez". En: *Zeitsch. f. kathol. Theol.* 42 (1918), 199-201.

KNIGHT, D., "Suárez' Approach to Substantial Form". En: *The Modern Schoolman* 39 (1961-62), 219-239.

KOCH, L., "Suárez". En: *Jesuitenlexikon,* Paderborn 1935, col. 1716-1718.

KOLTER, W., *Die Universalienlehre des F. Suárez* (Diss.), Freiburg 1942.

KONERMAN, E., *The Honesty of Concupiscent Love of God in Francis Suárez,* Roma 1966.

LABROUSE, R., "En torno a F. Suárez". En: *Notas y Estudios de Filosofía* 3 (Tucumán 1952), 381-386.

LAMALLE, E., "Bibli. Hist. S. I. (Suárez)". En: *Arch. Hist. S. I.* 17 (1948), 275-279; 18 (1949), 341-345; 20 (1951), 400-402.

LANUSSE, E., "A propos d'une critique sur l'opinion de Suárez 'de effectu formali quantitatis' ". En: *Rev. Neo-Scol.* (1904), 176-183.

LAREQUI, J., "Influencia de Suárez en la filosofía de Grocio". En: *Razón y Fe* (1929), 226-242.

———, "El P. Suárez creador del concepto de Derecho internacional". En: *Razón y Fe* 83 (1928), 225-240.

LARRAINZAR, C., *Una introducción a Francisco Suárez,* Pamplona 1977.

LECHNER, M., *Die Erkenntnislehre des Suárez,* Fulda 1911.

LEGAZ LACAMBRA, "Vitoria, Suárez y nosotros". En: *Finisterre* 6 (1948).

LEITE, A., "Una obra inédita de Suárez". En: *Rev. Port. Fil.* 4 (1948), 409-412.

LEIWESMEIER, J., *Die Gotteslehre bei F. Suárez,* Paderborn 1938.

———, "Unsere Erkenntnis Gottes und die Analogia entis nach der Lehre des F. Suárez". En: *Theol. Quartalschrift* 122 (1941), 73-80; 191-202.

LIMA DE CARVALHO, A., "Francisco Suárez. Sua posiçao no tempo". En: *Estudios* 27 (Coimbra 1949), 1-7.

LOSADA, L., *Cursus Philosophici,* Salmanticae 1794-95. (Fiel resumen de las D. M. de Suárez.)

LUBAC, H., *Supernaturel. Études historiques,* Anbier 1946. (Sobre Suárez, pp. 101-127).

LUDWIG, G., *Metaphysische Grundfragen der Erziehungswissenschaft. Der Satz der Aristoteles: "Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen" in der Interpretation des Francisco Suárez.* (Diss.), Wuppertal 1970.

LUDWIG, J., *Das akausale Zusammenwirken (Sympathie) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suárez,* München 1929.

LLORCA, B., "El P. Suárez y la inquisición española en 1594. Memorial del mismo sobre la cuestión 'De Auxiliis divinae gratiae' ". En: *Gregorianum* 17 (1936), 437-451.

———, "Biografía de F. Suárez, obra del P. Raoul de Scorraille". En: *Est. Ecl.* 22 (1948), 593-600.

———, "La inquisición española y el libro póstumo del P. F. Suárez 'De vera intelligentia' ". En: *Arch. Hist. S.J.* 7 (1938), 240-256.

MACHADO SANTOS, M. A., *Manuscritos de filosofía do seculo XVI existentes em Lisboa (Catálogo),* Coimbra 1951.

MAHIEU, L., *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec la théologie,* Paris 1921.

———, "L'eclécticisme suarézienne". En: *Rev. Thom.* 30 (1925), 250-285.

MANGENOT, E., Cfr. VACANT, A.

MAQUART, X., "Reflexions sur la critique suarezienne du bannezianisme". En: *Rev. Thom.* 2 (1937).

———, "Le caractère experimental de la sensation". En: *Rev. Thom.* 45 (1939), 618-636.

MARC, A., "L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scholastique posterieure". En: *Arch. Phil.* 10, cap. I.

MARCHI-BERTOLANI, G., *Inventario dei manoscritti della R. Biblioteca universitaria di Pavia,* Milano 1894. (Presenta dos Mss. suarecianos: "De Anima" y "De generatione et corruptione".)

MARIAS, J., "Suárez en la perspectiva de la razón histórica". En: *Finisterre* 6 (Madrid 1948), 137-159.

MARTÍN, A., "Suárez metaphysicien commentateur de Saint Thomas". *La Sci. Cathol.* 12 (1898), 29-59; 686-702; 819-837.

MARTÍN PALMA, J., "La potencia obediencial activa en el plano metafísico según Suárez". En: *Arch. Theol. Granadino* 16 (1953), 327-375.

MARTÍNEZ GÓMEZ, L., "Lo existencial en la analogía de Suárez". En: *Pensamiento* 4 (1948), 215-243.

———, "Suárez". En: *Literatura filosófica española e hispanoamericana.* En: *Pensamiento* 6 (1950), 274-279; 7 (1951), 426-428.

MARTINS, D., "Un manuscrito bracarense do Doutor Eximio". En: *Rev. Port. Fil.* 4 (1948), 395-408.

MARXUACH, F., "El autotomismo del P. Suárez". En: *Est. Ecl.* 6 (1927), 429-432.

MASSEI, G., *Vita del venerabile servo di Dio ed esimio P. F. Suárez della Compagnia di Gesù,* Roma 1687.

MASSI, R., "Intorno ad una critica alla presenza assoluta di F. Suárez". En: *Div. Thomas* 54 (Piacenza 1951), 385-400.

———, *Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suárez. La particolare teoria suareziana del movimento e della presenza nel luoco,* Roma 1947.

———, *Il movimento locale e la presenza locale nel pensiero di Suárez,* Roma 1947. (Dissertatio ad lauream in Univ. Gregoriana, Roma).

MC. CORMICK, J. F., "A Suarezian Bibliography". En: *The Jesuit Educ. Assoc. Proceed. of the Tenth. Ann. Conv.* (1931), 212-214.—Cf. ÍD., íd., Chicago 1937.

———, "The significance of Suárez for a revival of Scholasticism". En: *Aspects of the New Schol. Phil.* (New York 1932).

MC. GANN, TH., "Suárez y el personalismo". En: *Pensamiento* 14 (1958), 487-502.

MENDIA, B., "Influencia de los maestros franciscanos en la psicología del conocimiento intelectual de Suárez". En: *Verdad y Vida* 6 (1948), 421-453.

MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *La filosofía española,* Madrid 1955. (Sobre Suárez, pp. 283 ss.).

MESNARD, P., *Suárez, modernité traditionelle de sa philosophie,* Paris 1949.

———, "Comment Leibniz se trouva placé dans le sillage de Suárez". En: *Arch. Phil.* 18 (Paris 1949), 7-32. (Con bibliografía sobre Suárez en dos últimas páginas.)

———, "Suárez". En: *Int. Encycl. of the Soc. Sciences,* XV (New York 1972), pp. 362-363.

MINGES, P., "Suárez und Duns Scotus". En: *Phil. Jahrb.* 32 (1919), 334-340.

MIRANDA BARBOSA, A., "A individuaçao nas disputas metafisicas de Suárez". En: *Actas del IV Cent. de F. Suárez* (Burgos 1949), I, pp. 339-360.

MOHOVAID, G. H., "Suárez, 'De Anima' ". En: *New Scholastik* (1932), 108-211.

MÓNACO, N., "La metafisica di Suárez e la metafisica di Tomas d'Aquino". En: *Rev. Fil. Neo-Scol.* 10 (1918), 37-65.

———, "Il terzo centenario di F. Suárez... Il metafisico". En: *La Scuola Cattolica* 13 (1917), 407-426.

MONNOT, P., "Suárez". En: *Dict. Pract. Conn. Rel.* (Paris 1928), VI, col. 475 ss.

MONNOT, P.-DUMONT, P.-BROUILLARD, R., "Suárez". En: *Dict. Theol. Cath.* XIV, 2, col. 2638-2728, Paris 1941.

MONTERO DÍAZ, S., *Programa para el cursillo sobre el pensamiento de F. Suárez,* Murcia 1940.

MORABITO, G., "L'essere e la causalita in Suárez ed in Tomaso". En: *Riv. Fil. Neo-Scol.* 31 (1939), 18-45.

———, "L'idea dell'essere e la trascendenza divina in Suárez e in S. Tomasso d'Aquino". En: *Riv. Fil. Neo-Scol.* 32 (1940), 367-415.

MORIN, F. de, *Noticia necrológica manuscrita* (2 de mayo 1618).

MOSTAZA, F., "La vigencia de Suárez en nosotros". *Ya,* 8 en. (1948), p. 6.

MÚGICA, P., *Bibliografía suareciana, con introducción sobre el estado actual de los estudios suarecianos por Eleuterio Elorduy S. I.,* Granada 1948.

MULLANEY, T. V., "The basis of the Suarezian Teaching on Human Freedom". En: *Thomist* 11 (1948), 448-502; 22 (1949), 155-206.

———, *De fundamentis doctrinae Suarezianae de libertate humana,* Washington 1950. (Dissertatio ad lauream in Fac. S. Theo. apud Pont. Inst. "Angelicum" de Urbe).

MUÑOZ, J., *Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre según F. Romeo, O. P., S. Tomás y Suárez,* 1948.

———, "Nuestras ideas y su origen en Suárez y Balmes". En: *Pensamiento* 16 (1950), 5-31.—Cf. ID., íd. En: *Congr. Intern. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), III, pp. 417-432.

NEIDL, W., *Der Realitätsbegriff des Franz Suárez nach den "Disputationes Metaphysicae"*, München 1966 (Münch. Theol. Studien 2, t. 33).

NIEREMBERG, J. E., *Varones ilustres de la Compañía de Jesús,* 1643.

NOSTIZ-RIENECK, "Leibniz und die Scholastik". En: *Phil. Jahrbuch* 7 (1894), 54 ss.

NUÑO, J. A., "La raíz psicologista de la analogía del ser en Suárez como antecedente del idealismo cartesiano". En: *Cultura Universitaria* 64 (Caracas 1958), 67-73.

ÖRY, N., "Suárez in Rom.". En: *Zeitsch. f. Kathol. Theol.* 81 (1959), 133-162.

PALAU Y DULCET, A., *Manual del librero hispano-americano,* t. 22 (Barcelona 1970), pp. 208-230.

PARPAL Y MARQUÉS, C., "La psicología del Padre Suárez". En: *Conmemoración del III Cent. de Suárez en Barcelona* (Barcelona 1923), pp. 149-177.

PAULUS, J., "Les attitudes métaphysiques et leur présupposés psychologiques". En: *Actas del Congr. Internac. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), II, pp. 387-396.

PECCORINI, F. L., "Suárez struggle with the problem of the one and the many". En: *The Thomist.* 36 (1972), 433-471.

———, "Knowledge of the singular: Aquinas, Suárez and recents interprets". En: *The Thomist.* 38 (1974), 605-655.

PELSTER, "Recensión al libro de Mahieu, F. Suárez". En: *Scholastik* 1 (1926), 145.

PEREÑA, L., *Teoría de la guerra en Suárez,* Madrid 1955.

———, "La génesis suareciana del 'ius gentium' ". En: *Corpus Hisp. de pace* (Madrid 1973), XIV, pp. XIX-LXXIII.

PÉREZ GOYENA, A., "Fuentes para el estudio de Suárez". En: *Razón y Fe* 47 (1917), 442-457.

———, "Tercer Centenario de la muerte del gran teólogo F. Suárez. Cátedras de Suárez en las Universidades de España". En: *Razón y Fe* 47 (1917), 11-25.

PETERSEN, S., *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland,* Leipzig 1921.

PFIGER, C., *Academia Catharines in qua magna Suarezii placita ex universa Aristotelis philosophia proponuntur,* Olmütz 1702.

PICARD, S., "L'intelligibile intranspecifique d'après Saint Thomas et Suárez". En: *Arch. Phil.* 1 (1923), 63-80.

PICARD, S., "Le thomisme de Suárez". En: *Arch. Phil.* 18 (1949), 108-128.
PITA, E., "Conmemoración de F. Suárez". En: *Actas del I Congr. Nac. de Fil.* (Mendoza-Argentina 1950), I, pp. 567-574.
———, "Aristóteles, S. Tomás, y Suárez". En: *Actas del IV Cent. de F. Suárez* (Burgos 1949), II, pp. 195-209.
POLGÁR, L., "Bibliographia de Historia Soc. Iesu (Suárez)". En: *Arch. Hist. S. I.* 21 (1952), 461-467.
POZO, C., "Teol. española postridentina del s. XVI. Estado actual de la investigación de fuentes para su estudio". En: *Arch. Teol. Gran.* 29 (1966), 87-121. (Suárez 104-108).
PULIDO MÉNDEZ, M. A., "Suárez y el existencialismo". En: *Bol. Inst. Peruano de Cultura Hisp.* 2 (1948), 3-26.
QUILES, I., "Influjo del elemento psicológico en ciertos juicios acerca de los méritos de Suárez". En: *Actas del IV Cent. de F. Suárez* (Burgos 1949), I, pp. 149-180.
———, "La intuición fundamental de la metafísica de Suárez". En: *Fascículos de la Biblioteca* 3 (1941), 51-96.
RÁBADE ROMEO, S., "La metafísica suareciana y la acusación de esencialismo". En: *Anales de la cátedra de F. Suárez* 3 (Granada 1963), 73-86.
———, "Influencia de Durando en la metafísica de Suárez". En: *Estudios* 53 (1961), 249-263.
——— (ed.), *Disputaciones metafísicas.* Edición y traducción de S. R. R., S. Caballero S. y A. Puigcerver Z., Madrid 1960, 7v.
RAFAEL VERHUIST, E. de, "L'existencia dels indivisibiles terminats continuants en el continu, segons el P. Francesc Suárez". En: *Arch. de l'Inst. de Ciencies,* 6 (Barcelona), núms. 6-9, pp. 83-124.
RAMOS DA MOTTA CAPITAO, M. A., "Bibliografía portuguesa de Suárez". En: *Rev. Fil.* 4 (Lisboa 1953), 56-61.
RAST, M., "Die Possibilienlehre des Franz Suárez". En: *Scholastik* 10 (1935), 340-368.
REVIUS, J., "Suárez repurgatus, sive Syllabus Disputationum Metaphysicarum F. Suárez", Lugduni 1643 s.
RIBADENEIRA, P. de, *Illustrium Scriptorum religionis Societatis Iesu Catalogus,* Anvers 1608.
RIEDL, C., "A Suárez' Bibliography". En: *Jesuit Thinkers of the Renaissance* (ed. by G. Smith S. I.), Milwaukee 1939, pp. 227-238.
RIESCO TERRERO, J., "Nicolás Bonet escribe una metafísica sistemática dos siglos y medio antes que Suárez". En: *Salmanticensis* 9 (1962), 3-21
RINTELEN, "Leibnizens Beziehungen zur Scholastik". En: *Archiv. f. Gesch. der Phil.* 16 (1903), 157 ss.
RITTER, S., "Bibliographia suareziana". En: *Rev. Fil. Neo-Scol.* 10 (1918), 141-143.
RIVIÈRE, P., *P. Suárez et son oeuvre a l'occasion du troisième Centénaire de sa mort,* Paris 1918.
RIVIÈRE, P.—SCORRAILLE, R., *Suárez et son oeuvre. I. La Bibliographie des ouvrages imprimés et inédites. II. La doctrine,* Toulouse-Barcelona 1917. Cfr. íd. *Razón y Fe* 47 (1917), 442 ss.
ROBBERS, M., "Die spaans-scholastieke wijsbegeerte op de noordnederlandsche universiteiten in der eerste helft der 17ᵉ euw". En: *Bijdragen* 17 (1956), 26-55.
ROBLEDA, O., " 'Aequitas' en Aristóteles, Santo Tomás y Suárez. Estudio comparativo". En: *Misc. Comillas* 15 (1951), 241-279.
RODRIGUES, F., "Problemas de edición de un texto de Suárez recientemente publicado. En *Est. Ecl.* 38 (1963), 93-98. (Sobre la edición de S. Giers, *De iustitia et iure,* Freiburg 1958).
———, "O 'Doutor Eximio' na Universidade de Coimbra". En: *Broteria* 24 (1937), 437-451.

RODRÍGUEZ, V., "El ser que es objeto de la metafísica según la interpretación tomista". En: *Est. Fil.* 36 (1965), 283-314.

RODRÍGUEZ DE PEDROSA, L., *Selectarum philosophiae et Medicinae difficultatum quae a philosophis vel omittuntur vel negligentius examinantur,* Salmanticae 1666. (Citas de Suárez en pp. 45, 119, 123, 287 y 273).

RODRÍGUEZ NAVARRO, E., *Teología de la justicia de Dios según Suárez* (Cfr. ELORDUY, *El plan de Dios en S. Agustín y Suárez,* Madrid 1969, p. 240).

ROIG GIRONELLA, J., "Aspectos hispánicos de la filosofía de F. Suárez". En: *Espíritu, Conocimiento, Actualidad* 3 (Barcelona 1953), 30-38.

———, "Carácter absoluto del conocimiento en Suárez". En: *Pensamiento* 15 (1959), 401-438.

———, "Investigación sobre la noción de substancia". En: *Pensamiento* 19 (1963), 23-51. (Sobre Suárez, pp. 34-36; 45-48).

———, "La intuición de ser en Rosmini frente a la abstracción del concepto en Suárez". En: *Pensamiento* 11 (1955), 433-451.

———, "La oposición 'individuo-universal' en los siglos XIV-XV, punto de partida de Suárez". En: *Espíritu* 10 (Barcelona 1961), 189-200.—Cfr. Id. En: *Die Metaphysik im Mittelalter* (Thomas Institut Uni. Köln 2), Berlín 1963, pp. 667-678.

———, "La síntesis metafísica de Suárez". En: *Pensamiento* 4 (1948), 169-214.

———, "Para la historia del nominalismo y de la reacción antitomista de Suárez". En: *Pensamiento* 17 (1961), 279-310.

———, "La 'potencia obediencial' según Suárez, en los confines entre filosofía y teología". En: *Pensamiento* 17 (1961), 77-87.

———, "La metafísica de F. Suárez, magna obra de filosofía cristiana". En: *Cristiandad* 5 (1948), 374-378.

ROMEYER, B., "La théorie suarézienne d'une état de nature pure". En: *Arch. Phil.* 18 (1949), 37-63.

ROMITI, G., "L'imperium nell'atto umano completo secondo Tomasso D'Aquino e Francesco Suárez". En: *Humanitas* 4 (Brescia 1949), 1152-1155.

ROMMEN, H., "Suárez". En: *Staatslexikon,* Fribourg 5 (1932), col. 207 ss. Id. En: *Ency. Brit.,* London 1961, XXI, p. 490; Id. En: *The Rev. of Pol.* 10 (1948), 437-461.

ROSMINI, *Psicología,* I, nn. 455-459. (Sobre la divisibilidad del alma sensitiva en Suárez.)

ROSS, J. F., "Suárez on 'Universals' ". En: *Journal Phil.* 59 (New York 1962), 736-748.

ROSSELER, "Die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung und Verständniserkenntnis nach Suárez". En: *Phil. Jahrbuch* 35 (1922), 185-198.

ROUGIER, *La Scholastique et le Thomisme,* Paris (Sobre Suárez, l. III, c. V-VI).

RUBIANES, E., *La subsistencia creada según Suárez,* Bogotá 1952. (Dissertatio ad lauream.)

SAGÜES, J., "Escoto y la eficacia del concurso divino ante F. Suárez". En: *Est. Ecl.* 41 (1966), 483-514.

SAITTA, G., *La scolastica del sec. XVI e la politica dei Gesuiti,* Torino 1911.

SALIS-SEEWIS, F., *La vera dottrina di S. Agostino, di S. Tomasso e di P. Suárez contra la generazione primitiva,* Roma 1897[2].

———, "Le origine della vita sulla terra secondo il Suárez". En: *La Civiltà Cattolica,* Ser. XVI 12, pp. 68-176.

SANTAMARÍA PEÑA, F., *En el tercer centenario de F. Suárez S. I. Estudio crítico de las teorías de Sto. Tomás y de Suárez acerca de la distinción entre esencia, subsistencia y existencia y en relación con las verdades teológicas,* Madrid 1917.

SANTOS, D., "Objeto da metafisica em Suárez". En: *Actas del Congr. Inter. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), I, pp. 327-338.

SARTOLO, B., *El Doctor Eximio y venerable P. Suárez... en la imagen fiel de sus heroicas virtudes,* Salamanca 1693.—ÍD., íd., Coimbra 1731.

SASSEN, F. L. R., *La influencia de Suárez en las universidades protestantes de los Países Bajos en los siglos XVII y XVIII.* En: *Congr. Intern. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), III, pp. 469-471.

SCHNEIDER, M., "Der angebliche philosophische Essentialismus des Suárez". En: *Wissenschaft und Weisheit* 24 (1961), 40-68.

SCHNETT, G., *Das Verhältnis von Vernunftigkeit und Göttlichkeit des Glaubens bei Suárez,* Marendorff 1929.

SCHODER, R., "Suárez on the Temporal Power of the Pope". En: *Studies* 30 (Dublin 1941), 425-438.

SCHUSTER, J., "Der gebundene Moralpositivismus des Franz Suárez nach Herbert Spiegelberg". En: *Scholastik* 12 (1937), 94-101.

SCIME, S., "Valore storico del pensiero di Suárez". En: *Congr. Intern. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), III, pp. 473-489.

SCORRAILLE, R. de, "Les écrits inédits de Suárez". En: *Études Relig.* 64 (1894), 151-176. Cf. ÍD., íd. En: *Bol. R. Ac. Hist.* 26 (1895), 207 ss.

———, *Suárez... d'après ses lettres, ses écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux,* Paris 1911-1913 (Trad. esp. Barcelona 1917), 2 v.

———, "Le tombeau de F. Suárez retrouvé". En: *Études* 61 (1894), 184-188. Cf. ÍD., íd. En: *Bol. R. Ac. Hist.* (Madrid 1893) Dic.

SEIGFRIED, H., *Wahrheit und Metaphysik bei Suárez,* Bonn 1967.

SEILER, J., *Der Zweck in der Philosophie des Franz Suárez,* Innsbruck 1936.

SELVAGGI, F., " 'Praesentia per modum substantiae' apud S. Thomam et apud Suárez". En: *Doctor Communis* 17 (1964), 20-43.

SEMERIA, G. B., "Francesco Suárez. In margine alla storia della filosofia". En: *Saggi... clandestini (storico-filosofici),* Alba 1967, I, pp. 161-202.

SEPICH, J. R., "Naturaleza de la filosofía primera o metafísica en Francisco Suárez". En: *Congr. Inter. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), III, pp. 491-554.

SIEBECK, H., "Zur Psychologie der Scholastik". En: *Arch f. Gesch. d. Psychologie* (1888-1889).

SIEBERT, M., *Parallèle entre F. Suárez et J. Bodin,* Paris 1949.

SIEGMUND, G., "Das Prinzip der Individuation bei Suárez" (Disertación: Fulda 1927). En: *Phil. Jahrbuch* (1928), 50-70; 172-198.

SIEWERTH, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger,* Einsiedeln 1960. (Sobre Suárez, pp. 120-131.)

SIWEK, P., *Psychologia metaphysica,* Romae 1944. (Sobre Suárez, Cfr. Index auctorum, p. 531.)

SMITH., (ed.), *Jesuit Thinkers of the Renaissance. Essays presented to John Mc Cormick SJ by his students on the occasion of the sixty-fifth anniversary of his birth,* Milwaukee 1939. (Suárez: I, *Suárez and the Organisation of Learning,* pp. 1-62).

SOLA, F. de P., *Suárez y la edición de sus obras. Monografía bibliográfica con ocasión del IV Cent. de su nacimiento* (1548-1948), Barcelona 1949. Cfr. *Manresa* 21 (1949), 168-174.

———, "Un trabajo inédito del P. Juan Muncunill SJ. 'Eximius Doctor P. Suárez, fidelis S. Thomae discipulus' ". En: *Est. Ecl.* 22 (1948) nn. 85-86.

SOLANA, M., "Doctrina de Suárez sobre el primer principio metafísico". En: *Pensamiento* 4 (1948) 245-270.

———, "Los primeros principios del conocimiento en orden a la demostración, según la doctrina del P. Suárez de la Compañía de Jesús". En: *Congr. Inter. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), I, pp. 197-243.

SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus,* Bruxelles-Paris 1896, t. VII, cols. 1.661-1.687; t. IX, col. 867; t. X, col. 1828.

———, BLIARD, Íd. 1932.

SPECHT, R., "El sentido del llamado voluntarismo en Suárez". En: *Rev. Est. Pol.* 144 (1965), 143-151. Cf. ID., íd. y Sto. Tomás. En: Ib. 115; íd. y Escoto. En: Ib. 123.

———, "Suárez". En: *Die Religion in Gesch. und Gegenwart* (Tübingen 1962), VI, col. 446 ss.

———, "Zur Bezeichnung unzureichender Zweitursachen bei Francisco Suárez". En: *Phil. Jahrbuch* 68 (1959), 382-392.

———, "Zur Kontroverse von Suárez und Vázquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts". En: *Arch. f. Rechts- und Sozial Phil.* 45 (1959), 235-255.

STEGMUELLER, F., "Eine ungedruckte Denkschrift des P. Suárez SJ". En: *Arch. Hist. S. J.* 6 (1937), 58-82.

———, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Evora no seculo XV*, Coimbra 1959.

———, "Die spanischen Handschriften der Salmantiner Theologen". En: *Theol. Rev.* 30 (1931), 361-365.

———, "Zwei Autographen des Suárez über seine Lehrdifferenzen mit Ludwig Molina". En: *Röm. Quartalsch.* 42 (1934), 333-339.

———, "Suárez". En: *Lex. f. Theol. u. Kirche,* Freiburg 1937, IX, col. 872-874. (Cfr. Elorduy, quien firma este art. en ed. posteriores.)

———, *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez.* Freiburg 1933.

STEISS-ZOEKLER, "Suárez". En: *Realenzyklopaedie f. protest. Theol. und Kirche* (Leipzig 1907), XIX, pp. 119-122.

STENGREN, G. L., *Human Intellectual Knowledge of the Material Singular according to Francis Suárez,* New York 1965.

STREITCHER, K., *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts,* Münster 1928.

TAVARES, S., "Na materia da extensão, Suárez é tomista ou 'suareziano'?" En: *Actas del IV Cent. de F. Suárez* (Burgos 1949), I, pp. 361-371.

TEIXIDOR, L., "Suárez y Santo Tomás". En: *Est. Ecl.* 12 (1933), 75-99; 199-227; 13 (1943), 262-286; 15 (1936), 67-82.

———, "De universalibus iuxta Doctorem Eximium F. Suárez". En: *Phil. Jahrbuch d. Goerres-Gesellschaft* 25 (1912), 445-461.

———, "El concepto de bondad o malicia moral". En: *Est. Ecl.* 13 1934), 111-154.

———, "Suárez, el filósofo español". En: *El Correo Catalán* 2 marzo (1917), p. 115.

TEJADA, F. E., "Suárez y el pensamiento inglés contemporáneo". En: *Acta Salmanticensia* 1 (1948), 27-43.

TIEMANN, B., *Das spanische Schriftum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik,* 1936.

TRAGELLA, G., "La psicología del P. Suárez". En: *Riv. Fil. Neo-Scol.* 10 (1918), 127-140.

TRUYOL Y SERRA, A., "El objetivismo ético de Francisco Suárez y su significación en la historia del pensamiento". En: *Actas del IV Cent. de F. Suárez* (Burgos 1949), II, pp. 197-209.

———, "Suárez". En: *Staatslexikon,* Freiburg 1962, VII, cols. 823-826. (Cfr. ROMMEN, quien firma este artículo en ediciones anteriores.)

TUSQUETS, J., "François Suárez. Sa metaphysique et sa criteriologie". En: *Apports hisp. a la Phil. crét. de l'Occident* (Louvain-Paris 1962), 73-116.

UGARTE DE ERCILLA, "Juicio de la vida de Suárez escrita por Scorraille". En: *Razón y Fe* 48 (1917), 382-383.

ULRICH, F., *Inwiefern ist die Konstruktion des Substanzkonstitution massgebend für die Konstruktion des Materiebegriffes bei Suárez, Duns Scotus und Thomas,* München 1955. (Tesis doctoral.)

URIARTE, J. E. de, Catálogo razonado de obras Anónimas y Seudónimas de Autores de la Compañía de Jesús, pertenecientes a la Antigua Asistencia española, Madrid 1904-1916. (Cfr. nn. 3935, 4049, 4305, 5396, 5575, 5799, 5939, 6104, 6348).

———, *Biblioteca de jesuitas españoles que escribieron sobre la Inmaculada Concepción de Ntra. Señora antes de la definición dogmática de este misterio,* Madrid 1904. (Contiene noticias sobre Manuscritos.)

URMENETA, F., *Nuevos ensayos de crítica filosófica,* Barcelona 1953. "Suárez filósofo": pp. 52 ss.; "S. pensador": pp. 5 ss.; "S. y Balmes": pp. 74 ss.

URTIAGA, A. M., "Semblanza de Suárez". En: *Razón y Fe* 138 (1948), 17-23.

VACANT, A. - MANGENOT, E. - AMANN, E., "Suárez". En: *Dict. de théologie catholique,* Paris 1941, XIV, cols. 2.638-2.728.

VALDIVIA, L. de, *Historia manuscrita de la Provincia de Castilla. Cfr.* Sommervogel, *Bibliothèque...,* t. 8, p. 381.

VARGAS MACHUCA, A., "Suárez". En: *Gran Enciclop. Rialp. GER,* XXI, Madrid 1975, pp. 688-691.

VASCONCELOS, A. G. P. de, *Suárez en Coimbra. Colleçao de documentos,* Coimbra 1897.

VEIGA, M. da, *Vida y costumbres de F. Suárez,* Madrid 1951.

VLEESCHAUWER, H. J. de, "Un paralelo protestante a la obra de Suárez". En: *Rev. Fil.* 8 (1949), 365-400.

VOS, A. F. de, "L'aristotélisme de Suárez, et sa théorie de l'individuation". En: *Congr. Intern. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), III, pp. 505-514.

VRIES, J. de, "Die Erkenntnislehre des F. Suárez und der Nominalismus". En: *Scholastik* 3 (1949), 321-344.

WEBER, E., *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus. Zeitalter der Orthodoxie,* Leipzig 1907.

WELLS, N. J., "Objective Being: Descartes and his sources". En: *The Modern Schoolman* 45 (1967), 49-61.

———, "Suárez, Historian and Critic of the Modal Distinction between Essential Being and Existential Being". En: *New Scholasticism* 36 (1962), 419-444.

———, *The distinction of Essence et Existence in the Philosophy of Francis Suárez,* Toronto 1955. (Tesis doctoral.)

WERNER, K., *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte,* Regensburg 1861-1869.

———, *Die Scholastik des späten Mittelalters,* Wien 1887.

WERNER, W. F. J., *Die Ablehnung der Lehre des hl. Thomas von Aquin von der "materia signata" als Individuationsprinzip durch Franz Suárez,* Mainz 1952. (Tesis doctoral.)

WUNDT, M., "Die deutsche Schulmetaphysik des XVII. Jahrhunderts". En: *Heidelb. Abh. z. Phil. und ihre Gesch.,* Tübingen 1939.

XAVIER, A., (REY-STOLLE, A.), *Francisco Suárez en la España de su época,* Madrid 1945.

XIBERTA, B. M., "Enquesta historica sobre el principi d'identitat comparada". En: *Est. Francisc.* 45 (1933), 291-6.

YELA UTRILLA, J. F., "El ente de razón en Suárez". En: *Pensamiento* 4' (1948), 271'-304'.

———, "Espacio y tiempo en Suárez". En: *Congr. Intern. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), II, pp. 145-181.

———, "Modo y límite en Suárez." En: Íd. III, pp. 533-546.

———, "Suárez y la unidad de la filosofía". En: Íd., I, pp. 157-198.

———, "La metafísica de F. Suárez". En: *Rev. Nac. Educ.* 3 (1953), 29-62.

ZAFARONI, J. C., "La materia prima en Suárez". En: *Actas del IV Cent. de F. Suárez* (Burgos 1949), I, pp. 291-306.

ZARAGÜETA Y BENGOECHEA, J., *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual*, Granada 1941.

———, "La teoría suareciana de la causalidad. Los valores ético-jurídicos en el pensamiento de Suárez". En: *Bol. Univ. Granada* 13 (1941), 173-219.

———, "Suárez y la ética". En: *Rev. Nac. Educ.* 3 (1943), 83-96.

ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid 1863. (Sobre Suárez, pp. 127-128.)

ZULUETA, A., "Manuscritos de F. Suárez en Portugal". En: *Rev. Port. Fil.* 3 (1947), 390-399.

V. Revistas sobre Suárez

Arch. Phil. 18 (1949).
Arch. Teol. Gran. 11 (1948); 12 (1949).
Arch. Suareziano (Oña-Burgos).
Ciencia y Fe 4 (1948).
Est. Ecl. 22 (1948).
Miscelánea Comillas 9 (1948).
Pensamiento 4 (1948).
Razón y Fe 138 (1948).
Rev. Fil. 7 (1948).
Rev. Port. Fil. 4 (1948).

VI. Misceláneas

Actas del IV Centenario del nacimiento de F. Suárez, Burgos 1949.

Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona 4-10 Oct. 1948 (Suárez y Balmes), Madrid 1949, 3 v.

Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús, *El hombre y el filósofo. IV Cent. de su nacimiento (1548-1948)*, Madrid 1948, 52 pp. (Conf. de J. de P. Mendoza, A. M. Urtiaga y Gómez Caffarena).

Universidad de Salamanca, *Homenaje al Dr. Eximio F. Suárez, SJ., en el IV Centenario de su nacimiento* (Acta Salmanticensia, Derecho I 2), Salamanca 1948.

Se terminó de imprimir
en Artes Gráficas Soler, S. A.,
de Valencia,
el día 23 de febrero de 1978